التلفيق بين المذاهب الفقهية

الدكتور/ إسماعيل كوكصال
أستاذ باحث
جامعة تركيا

كانت عملية الاختيار من آراء المذاهب الإسلامية أو الانتقاء منها بمنزلة الضوء الأخضر الذي أضاء الطريق أمام العاملين على إنهاض الفكر الإسلامي في العصر الحاضر والقائمين فعلاً بوضع التشريعات أو التقنينات المستمدة من الفقه الإسلامي، مسايرة لمتطلبات التطوّر، وضغط الحاجات، ومراعاة مصالح الناس في كلّ زمانٍ ومكان.

وقد استجاب المصلحون إلى دواعي النهضة، أو الحركة المطلوبة، فقاموا باختيار الحق أو الأفضل والأصلح من الآراء الفقهية المتعدّدة في المسألة الواحدة؛ لجعل «الفقه المختار» يتفق مع المصلحة العامّة في هذا العصر، وذلك عملاً بالمبادىء أو الأسس الآتية:

١ - الحق واحد لا يتعدّد، ودين الله واحد مستمد من معين واحد: هو الكتاب والسنّة وعمل السلف الصالح.

٢ - الإخلاص.

٣ - مبدأ دفع الحرج أو خاصية اليسر والسماحة.

٤ - مراعاة مصالح الناس وحاجاتهم المتجدّدة.

٥ - لا واجب إلاّ ما أوجبه الله ورسوله. ولم يوجب الله ورسوله على أحد من النّاس أن يعمل في دين الله من غير معرفة دليله.

٦ - لا يجب - في الأصح الراجح - التزام مذهب فقهي معيّن.

لا مانع شرعًا من تقليد أئمة المذاهب والمجتهدين، كما لا محذور في الشرع من التلفيق

بين أقوال المذاهب عملاً بمبدأ اليسر في الدين: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾[١]. ومن المعلوم أنَّ أغلب النّاس لا مذهب لهم. وإنّما مذهبهم مذهب مفتيهم، وهم حريصون على أن يكون عملهم شرعيًّا.

لكن في خضم هذا الاتجاه بالانتقاء من المذاهب، لا بدّ من معرفة الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب، حتى لا ينقلب الأمر إلى فوضى، أو يصبح عملاً بالرغبة المحضة والهوى الشخصي دون دليلٍ شرعي أو مسوّغٍ مقبول، ولأنّ اختيار الأيسر نوعٌ من الاجتهاد[٢].

تكلّم الأصوليّون كثيرًا فيما إذا اختلف مجتهدو عصر في مسألتين على قولين: هل لمن يجتهد بعدهم أن يأخذ في إحدى المسألتين بقول طائفة، وفي المسألة الأخرى بالقول الآخر؟ وفيما إذا اختلف مجتهدو عصر في مسألة إلى رأيين، وتمسّك كلّ فريقٍ برأيه حتى انقرض عصرهم. فهل يعدّ هذا إجماعًا منهم على الرأيين حيث لا يجوز إحداث رأيٍ ثالث، أم لا يعدّ إجماعًا لعدم اتفاق جميع مجتهدي الأمّة على رأيٍ واحد؟

وقد تناول متقدمو الأصوليين كلّ واحدة من هاتين المسألتين على حدة، وتبعهم في ذلك كلّ من البيضاوي في المنهاج[٣]، وابن السبكي في جمع الجوامع[٤]، والقرافي في التنقيح[٥]. لكنَّ الأصوليين بعد ذلك جعلوا منهما مسألة واحدة في البحث والحكم. وعلى هذا كلّ من الآمدي[٦]، وابن الحاجب[٧]، وصدر الشريعة[٨]، وكمال الدين بن الهمام وملاّ خسرو[٩] وعبد الشكور[١٠]، وهؤلاء منهم من أجاز ذلك مطلقًا، وكثيرٌ منهم يرى عدم الجواز مطلقًا[١١]؛ لأنَّ ذلك يعدّ إجماعًا من الأمّة كلّها على حصر الأقوال في هذين الرأيين فقط[١٢].

أ - التلفيق :

جاء في كتب اللغة: لفَق الثوب من باب ضَرب وهو أن يضمّ شقّة إلى أخرى فيخيطهما[١٣]، ومنه ضمّ الأشياء والأمور الملائمة بينها لتكون شيئًا واحدًا، أو لتسير على وتيرة واحدة. وقد استعمله علماء الحديث بهذا المعنى، وصنّفوا علمًا سمّوه علم تلفيق الحديث، يبحثون فيه عن الملائمة والتوفيق بين الأحاديث المتنافية ظاهرًا، وذلك بتخصيص العام وتقييد المطلق، إلى غير ذلك من وجوه التأويل. وقد لفّق البخاري حديث الإفك من متون أحاديث متعدّدة[١٤].

وأمّا اصطلاحًا : فهو الإتيان بكيفية لا يقول بها المجتهد. ومعناه يترتب على العمل بتقليد المذاهب، والأخذ في مسألة واحدة بقولين أو أكثر؛ للوصول إلى حقيقة مركّبة لا يقرّها أحد، سواء الإمام الذي كان على مذهبه والإمام الذي انتقل إليه، فكلّ واحدٍ منهم يقرّر بطلان تلك الحقيقة الملفقة. ويتحقّق ذلك إذا عمل المقلّد في قضية واحدة بالقولين معًا، أو بأحدهما مع بقاء أثر الثاني[١٥].

مثل أن يقلّد شخص في الوضوء مذهب الشافعي في الاكتفاء بمسح بعض الرأس، ثمّ يقلّد أبا حنيفة أو مالكًا في عدم نقض الوضوء بلمس المرأة خاليًا من قصد الشهوة ووجودها، ثمّ يصلّي، فإن هذا الوضوء الذي صلّى به لم يقل به كلّ واحدٍ من هؤلاء الأئمة. فالشافعي يعدّه باطلاً لنقضه باللمس، وأبو حنيفة لا يجيزه لعدم مسح جميع الرأس ونحو ذلك[١٦].

ب - تتبّع الرخص أو اختيار الأيسر

أن يأخذ الشخص من كلّ مذهب ما هو أهون عليه وأيسر فيما يطرأ عليه من المسائل[١٧]؛ لأنَّ معنى الرخصة في اللغة التسهيل أو التيسير[١٨] ومنه رخص السعر ضد الغلا إذا تيسّر وسهل. وتطلق في اصطلاح الأصوليين على ما شرع لعذر

التلفيق بين المذاهب الفقهية

شاق من أصل كلّي يقتضي المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه[19].

ولا يبعد الكلام هنا في تتبّع الرخص في تلفيق الحكم الشرعي؛ لأنَّ المقصود بتتبّع الرخص من كلّ مذهب ما هو الأهون فيما يقع من المسائل، وهذه هي التي محلّ خلاف. أمّا تتبّع الرخص بمعنى ما ينقض به حكم الحاكم من مخالف النصّ وجليّ القياس[20] فهو ممنوعٌ اتّفاقًا.

ويقول ابن أمير الحاج الحنفي[21]: وليس بضائرٍ على المكلّف أن يتتبّع الرخص كيفما كان، فمن اعتقد زواجه دون صداق مقلّدًا الشافعية، ودون شهود مقلّدًا المالكية مع توافر الإشهار فإنَّ عقده صحيح؛ إذ لم يقل مالك: إنَّ نكاح مقلّد الشافعي في عدم الصداق باطل، والإلزام أن تكون أنكحة الشافعية باطلة، ولم يقل الشافعي إنَّ من قلّد مالكًا في عدم الشهود: نكاحه باطل، والإلزام أن تكون أنكحة المالكية عنده باطلة. ويقول أيضًا: وتتبّع الرخص لا يمنع منه مانعٌ شرعي. والغالب أنَّ ما يقوله المعارضون من كفّ الناس عن تتبّع الرخص إنّما يقصدون به منع العامي من أن يأخذ من كلّ مذهبٍ ما هو الأخف على النفس، ولا أدري ما الذي يمنع من هذا، وما علمت من الشرع ذمّه، وكان الرسول ﷺ يحبّ للنّاس ما خفّف عليهم.

وقال الغزالي[22]: وليس للعامّي أن ينتقي من المذاهب في كلّ مسألة أطيبها عنده فيتوسّع، بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي، ولذا فإنّه يجب أن يتبع ظنّه في الترجيح، فلا يقتصر على ملاحظة التخفيف بتتبّع الرخص.

وقال الشاطبي[23]: ليس تتبّع الرخص والاختيار بالتشهّي، والشرع جاء بالنهي عن اتّباع الهوى والغرض. يجب ترجيح الأقوال بالدليل الأقوى، ولو كان مقلّدًا[24].

قال الحنابلة والمالكية في الأصح عندهم منع تتبّع الرخص في المذاهب[25]؛ لأنّه ميلٌ مع أهواء النفوس، والشرع جاء للنهي عن اتّباع الهوى. قال تعالى: ﴿**فإنْ تنازعتم في شيء فردّوهُ إلى الله والرسول**﴾[26]، فلا يصحّ ردّ المتنازع فيه إلى أهواء النفوس وإنّما يُرد إلى الشريعة.

ونقل عن ابن عبد البر أنّه لا يجوز للعامي تتبّع الرخص إجماعًا، والأولى الاحتياط بالخروج من الخلاف بالالتزام الأشد الأقوى؛ لأنَّ العمل بأقوى الدليلين يرجع إلى حديث (دع ما يريبك إلى ما لا يُريبك)[27].

قال القرافي المالكي: وأكثر أصحاب الشافعي والمراجع عند الحنفية[28] بجواز تتبّع الرخص؛ لأنّه لم يوجد في الشرع ما يمنع من ذلك؛ إذ للإنسان أن يسلك الأخفّ عليه إذا كان له إليه سبيل، بأن لم يكن عمل بآخر، بدليل أنَّ سنّة الرسول ﷺ الفعليّة والقوليّة تقتضي جوازه، فإنّه عليه السلام (ما خيّر بين أمرين إلاّ اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا)[29]. وقال أيضًا: (إنَّ هذا الدين يسر، ولن يُشادّ الدين أحدٌ إلاّ غلبه)[30].

والخلاصة أنَّ مبدأ الأخذ بالرخص أمرٌ محبوب، ودين الله يُسر، ﴿**وما جعل عليكم في الدين من حرج**﴾[31]، لكن يجب مراعاة الضوابط؛ لأنّه يترتب على مبدأ الأخذ بالأيسر من مفاسد[32]، وهو:

١ - الضلال في الفتوى بمحاباة القريب أو الصديق في تتبّع رخص المذاهب اتّباعًا للغرض والشهوة.

٢ - الادّعاء بأنَّ الاختلاف حجّة على الجواز أو الإباحة، حتى شاع بين الناس الاعتماد في جواز الفعل على كونه مختلفًا فيه بين العلماء.

٣ - اختيار الأقوال بالتشهّي لا على ترتيب أصولها.

٤ - التخلّص من الأحكام الشرعية وإسقاطها جملةً، عملاً بمبدأ الأخذ بأخف القولين لا بأثقلهما.

إذًا التلفيق الجائز مجاله محصور فيما لم يتضمن الإعراض عمّا أنزله الله تعالى أو الذي لم يتضح فيه رجحان الحق[٣٣].

ج - الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب

لم أجد فيما اطّلعت عليه من كتب علماء الأصول والفقه بحثًا مستقلاً بهذا الموضوع، ويمكن وضع ضوابط شرعية للأخذ بأيسر المذاهب من طريق الاستنباط أو الاستخلاص ما كتبه الأصوليّون والفقهاء في بحث التلفيق وتتبّع الرخص والتقليد عمومًا، وهي:

١ - أن يتقيّد الأخذ بالأيسر في مسائل الفروع الشرعية الاجتهادية الظنيّة: أي القضايا العلمية التي ثبتت أحكامها بطريق ظنّي أغلبي كأحكام العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية والجنايات، التي ليس فيها نصّ قطعي أو إجماعٌ أو قياس جلي. وهذا هو مجال التقليد والتلفيق. أمّا غير ذلك فلا يصحّ الأخذ فيه بالأيسر، مثل مسائل العقائد وأصول الإيمان والأخلاق كمعرفة الله تعالى وصفاته وإثبات وجود الله ووحدانيّته ودلائل النبوّة ومثل كلّ علمٍ من الدين بالضرورة.

٢ - ألاّ يترتب على الأخذ بالأيسر معارضة المصادر الشرعية القطعية مثل الكتاب والسنّة والإجماع أو أصولها ومبادئها العامّة[٣٤].

٣ - ألاّ يؤدّي الأخذ بالأيسر إلى التلفيق الممنوع، وهذا يشمل ثلاثة أنواع:

أ - تتبّع الرخص عمدًا: أي الأخذ بالأيسر بدون ضرورة ولا عذر.

ب - التلفيق الذي يستلزم نقض حكم القاضي.

ج - التلفيق الذي يستلزم الرجوع عمّا عمل به تقليدًا، أو عن أمر مجمع عليه لازم لأمر قلّده. فلا يؤخذ بالأيسر إذا أدّى الأمر إلى الانحلال من مسؤولية التكاليف الشرعية أو العبث بالدين وقضايا الزواج أو الإضرار بالبشر أو الفساد في الأرض أو الإضرار بالمصلحة الاجتماعية.

٤ - أن تكون هناك ضرورة أو حاجة للأخذ بالأيسر؛ لأنّه يجب أن لا يكون متخذًا للعبث في الدين أو مجاراة أهواء النفوس أو للتشهّي وموافقة الأعراض؛ لأنَّ الشرع جاء بالنهي عن اتباع الهوى. إذًا الواجب الدليل الراجح والمصلحة المعتبرة.

٥ - أن يتقيّد الأخذ بالأيسر بمبدأ الترجيح؛ أي أن يكون الهدف العام أوّلاً هو العملُ بالرأي الأقوى أو الأرجح بحسب رجحان دليله: لأنَّ الأخذ بالأيسر نوعٌ من الاجتهاد، والمجتهد ملزم باتّباع الدليل الراجح المؤدّي إلى الصواب بحسب غلبة ظنّه. لذا أوجب الأصوليّون على المفتي أو المجتهد أن يتبع القول لدليله، فلا يختار من المذاهب أضعفها دليلاً، بل يختار أقواها دليلاً، وذلك لأنَّ الصحابة أجمعوا في اجتهاداتهم على وجوب العمل بالراجح من الظنين دون أضعفهما، ولأنَّ العقل يوجب العمل بالراجح في الحوادث، والأصل اتفاق الشرع مع العقل. قال القرافي[٣٥]: «إنَّ الحاكم إن كان مجتهدًا فلا يجوز له أن يحكم بالمشهور في مذهبه، وإن لم يكن راجحًا عنده». وقال أيضًا: «أمّا الحكم أو الفتيا بما هو مرجوحٌ فخلافُ الإجماع».

ويمكن اختصار هذا الضابط في أمرين:

أ - أن تكون المسألة اجتهادية ليس فيها دليلٌ راجح.

ب - أن تكون هناك ضرورة أو حاجة أو مصلحة أو عذر.

إنَّ الثروة الفقهية الضخمة التي تنظّم كلّ الأحكام الكفيلة بحلّ مشكلات النّاس، والتي خلفها لنا سلفنا الصالح، لا تقتصر على المذاهب الفقهية الأربعة - الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية - وإنّما تشمل كلّ المذاهب المعروفة، ما اشتهر منها وما انقرض كمذهب الليث بن سعد[٣٦]، والأوزاعي[٣٧]، وابن جرير الطبري[٣٨]، وداود الظاهري[٣٩]، والثوري[٤٠]، وآراء الصحابة والتابعين وتابعي التابعين[٤١]، فقد نجد فيهما ما يؤدّي لنا فائدة كبرى في نهضتنا المرجوّة؛ لأنّ ذلك أولى من أخذ أحكام غير شرعية ذات مصدرٍ غربيّ أو شرقي، ودين الله يسرٌ لا عسر، ولا حرج فيه، وتحقيق المصالح والحاجات أمرٌ مطلوبٌ شرعًا. وعلى هذا لا حرج على المشرّع واضع القوانين في الاختيار من كلّ هذه الآراء والمذاهب الاجتهادية؛ لأن لا إثم على المجتهد بالعمل بما أراه إليه اجتهاده[٤٢]. لذلك قال العزّ بن عبد السلام: إنَّ المراد على ثبوت المذهب عند المقلّد وغلبة الظن على صحته، فحيث ثبت عند مذهب من المذاهب صحَّ له أن يقلّده، ولو كان صاحب المذهب من غير الأربعة. ولذلك انعقد الإجماع على أنَّ من أسلم، فله أن يقلّد من شاء من العلماء من غير حجر. وأجمع الصحابة رضي الله عنهم على أنَّ من استفتى أبا بكر وعمر وقلّدهما، فله أن يستفتي أبا هريرة ومعاذ ابن جبل وغيرهم ويعمل بقولهم من غير نكير[٤٣]. وبهذا يتبيّن أن لا دليل على إلزام النّاس بمذاهب الأئمّة الأربعة رضي الله عنهم، فهم وغيرهم سواء، ويصحّ تقليد غير الأربعة إذا صحّت[٤٤].

ونفهم ممّا سبق أنّ التلفيق يترتب على التقليد.

د - ما التقليد؟

هو اتّباع قول إنسانٍ دون معرفة الحجّة على صحّة ذلك القول، وإن توافرت معرفة الحجّة على صحّة التقليد نفسه، ولا فرق بين أن تسمّي هذا العمل تقليدًا أو اتّباعًا، فكلاهما بمعنى واحد، ولم يثبت أيّ فرقٍ لغوي بينهما. وقد عبّر الله تعالى بالاتّباع عن التقليد في أسوأ أنواعه فقال: ﴿**إذْ تَبَرَّأَ الذين اتُّبِعُوا من الذين اتَّبَعُوا ورأوا العذاب وتقطّعت بهم الأسباب. وقال الذين اتَّبَعُوا لو أنَّ لنا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ منهم كما تَبَرَّءوا منّا**﴾[٤٥] فما من شكّ أنَّ المراد بالاتّباع هنا هو التقليد الأعمى الذي لا مساغ له[٤٦].

إنَّ اتّباع الكتاب والسنّة اتّباع لمعصوم، واتّباع الأئمة اتّباع لغير معصوم. وقد علم كلّ عاقلٍ في الدنيا أنَّ النّاس جميعًا لو عرفوا كيفية اتّباع المعصوم والوسيلة إلى فهم المراد من كلامه لما انقسموا إلى قسمين: مقلّدين ومجتهدين. ولما قال الله تعالى في الصنف الأوّل: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إنْ كنتم لا تعلمون**﴾[٤٧]، فقد أمرهم باتّباع أهل الذكر مع أنّهم غير معصومين، ولم يأمر بالرجوع إلى ألفاظ الكتاب والسنّة مع أنّهما معصومان.

هـ - الأدلّة على مشروعيّة التقليد ووجوبه عند عدم التمكّن من الاجتهاد[٤٨]:

١ - قوله تعالى: ﴿**فاسألو أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[٤٩]. أجمع العلماء على أنَّ الآية أمرٌ لمن لا يعلم الحكم ولا دليله باتّباع من يعلم ذلك. وقد جعل عامّة علماء الأصول هذه الآية عمدتهم الأولى في أنَّ على العاصي تقليد العالم المجتهد.

ومثل هذه الآية في الدلالة نفسها قوله تعالى: ﴿**وما كان المؤمنون لينفروا كافّة فلولا نَفَرَ من كلّ فرقة منهم طائفة ليتفقّهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلّهم**

يَحذَرُون﴾[50]. فقد نهى الله تعالى أن ينفر الناس كافّة للغزو والجهاد، وأمر ببقاء طائفةٍ منهم يتفرّغون للتفقّه في دين الله، حتى إذا عاد إخوانهم إليهم وجدوا فيهم من يفتيهم في أمر الحلال والحرام وبيان حكم الله تعالى[51].

٢ - ما دلَّ عليه الإجماع من أصحابه ﷺ كانوا يتفاوتون في العلم، ولم يكونوا جميعهم أهل فتيا، ولا كان الدين يؤخذ عن جميعهم.

بل كان فيهم المفتي والمجتهد، وهم قلّة بالنسبة لسائرهم، وفيهم المستفتي المقلّد، وهم الكثرة الغالبة فيهم، ولم يكن المفتي من الصحابة يلتزم مع ذكر الحكم بيان دليله للمستفتين. وقد كان الرسول ﷺ يبعث الفقيه من الصحابة إلى المكان الذي لا يعلم سكّانه من الإسلام إلاّ عقيدته والاعتقاد بأركانه، فيتبعونه في كلّ ما يفتيهم، ويحملهم عليه من العبادات والمعاملات وعامّة شؤون الحلال والحرام. وربّما يكون أمرٌ لم يجد فيه دليلاً من الكتاب ولا السنّة، فيجتهد فيه ويفتيهم بما هداه إليه اجتهاده ويقلّدون في ذلك...[52].

وقد كان المتصدّرون للفتوى في عصر الصحابة أفرادًا محصورين، عرفوا بين الصحابة بالفقه والرواية وملكة الاستنباط، وأشهرهم الخلفاء الأربعة وعبدالله بن مسعود، وأبو موسى الأشعري، ومعاذ بن جبل، وأُبي بن كعب، وزيد بن ثابت. وأمّا المقلّدون لهؤلاء في المذهب والفتوى فكانوا فوق الحصر.

أمّا في عهد التابعين فقد اتّسعت دائرة الاجتهاد. وسلك المسلمون في هذا العهد الطريق نفسه الذي سلكه أصحاب رسول الله ﷺ. إلاّ أنَّ الاجتهاد تمثّل في مذهبين رئيسين هما مذهبا الرأي والحديث، بسبب العوامل الاجتهادية.

ومن أقطاب مذهب الرأي في العراق: علقمة ابن قيس، ومسروق بن الأجدع، وإبراهيم بن يزيد، وسعيد بن جبير. وقد كان عامّة من في العراق وما حولها يقلّدون هذا المذهب دون أيّ نكير.

ومن أقطاب مذهب الحديث في الحجاز: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وسالم بن عبدالله بن عمر، وسليمان بن يسار، ونافع مولى عبدالله بن عمر، وكان عامّة أهل الحجاز وما حولها يقلّدون هذا المذهب، دون أيّ نكير.

وقد كان بين أقطاب هذين المذهبين مناقشاتٌ وخصومات حادّة في بعض الأحيان، ولكنّ العوام والمتعلّمين، ممّن كانوا دونهم في العلم والفقه، لم يكن يعنيهم شأن تلك الخصومة؛ إذ كانوا يقلّدون من شاؤوا أو من كان قريبًا منهم، دون أيَّ إنكارٍ من أحدٍ غيرهم. ومناقشة المجتهدين بعضهم بعضًا لا تنعكس بأيّ تبعة أو مسؤولية على الجاهل المعذور[53].

٣ - **الدليل العقلي**: إنَّ من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد، إذا حدثت به حادثة فرعية، فإمّا أن لا يكون متعبّدًا بشيءٍ أصلاً، وهو خلاف الإجماع، وإمّا أنّه كان متعبّدًا بشيء، فإمّا بالنظر في الدليل المثبت للحكم وإمّا بالتقليد. والأوّل ممتنع؛ لأن ذلك ممّا يفضي في حقّه وحقّ الخلق أجمع إلى النظر في أدلّة الحوادث والاشتغال عن المعايش وتعطيل الحرف والصناعات وخراب الدنيا بتعطيل الحرث والنسل. فلم يبقَ إلاّ التقليد، وإنّه هو المتعبّد به عند ذلك الفرض.

ولمّا رأى العلماء تكامل كلّ من دليل الكتاب والسنّة والعقل على أنَّ العاميّ أو العالم الذي لم يبلغ درجة الاستنباط والاجتهاد ليس له إلاّ أن يقلّد مجتهدًا متبصّرًا بالدليل - قالوا: إنَّ فتوى المجتهد بالنسبة للعاميّ مثل دليل الكتاب والسنّة بالنسبة للمجتهد؛ لأنَّ القرآن كما ألزم العالم به



التمسّك بدلائله وبراهينه، فقد ألزم الجاهل بالتمسّك بفتوى العالم واجتهاده، وفي بيان ذلك يقول الشاطبي: «فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام، كالأدلّة الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين»[٥٤].

و - هل التزام مذهب معيَن أمرٌ مطلوب أصوليًا؟

إنَّ واجب الجاهل أن يقلّد، والأمر في ذلك مطلق، كما هو واضحٌ من دلالة قوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[٥٥]. فلمّا سأل الجاهل أهل الذكر وقلّدهم فقد طبّق أمر الله تعالى بالنسبة لنفسه، سواء التزم إمامًا بعينه أو لم يلتزمه، وسواء كان التزامه بسبب قربه منه أو بسهولة اطّلاعه على مذهب أو مزيد من الاطمئنان لديه إلى أدائه ومذهبه.

إنَّ عليه أن يعلم أنَّ واجبه اتّباع مجتهدٍ في كلّ ما لا يستطيع فهمه من الأدلّة الأصليّة، ولم يكلّفه الله أكثر من ذلك؛ أي لم يكلّفه بأيّ التزام: لا التزام التغيّر في الأئمّة ولا التزام التمسّك بواحدٍ على الدوام. هذا حكم المتفق عليه لدى العلماء والأئمّة ودليل ذلك في عدّة وجوه:

١ - إيجاب التزام إمام واحد، أو التزام تغيير الأئمّة، حكمٌ زائد على الأصل الذي هو واجبُ الاتّباع والتقليد. فلا بدَّ من دليل، ولا دليل له؛ إذ لم يرد الدليل إلاّ ببيان أنَّ على من لم يستطع تمحيص الأدلّة واستنباط الأحكام منها أن يتّبع إمامًا توافرت لديه قدرة الاجتهاد. وكلّ شرطٍ يزاد على مدلول هذا الدليل ابتداعٌ واختراعٌ باطل لا يعمل به.

ولكن يشترط لصحّة التحوّل أن لا يدفعه إلى ذلك هوى في نفسه، وتطلّع إلى التفلّت من التكاليف والواجبات، وأن لا يقلّد أكثر من مجتهدٍ واحد في عبادةٍ واحدة عند جمهور الفقهاء والأصوليين؛ إذ لو فعل ذلك لا يستلزم الإتيان عبادة واحدة ملفّقة من اجتهاد إمامين على صورةٍ لا يقرّها كلٌّ منهما.

٢ - أنّه قد انقضى عصر الصحابة، وانقضى من بعده عصر التابعين، وجاء بعد ذلك دور الأئمّة الأربعة، والعصر الذي يليه، ولم نسمع أنَّ إمامًا من أئمة هذه العصور كلّها حذّر المقلّدين للأئمّة والمفتين من أن يلزموا إمامًا أو مفتيًا بعينه، ولم نسمع أنَّ واحدًا منهم أمر النّاس بأن ينتقلوا بين الأئمّة يتلقّون من جميعهم ويقلّدون واحدًا منهم مدّة من الوقت.

بل الذي نعلمه عكس ذلك، إنّنا نعلم أنَّ الخليفة كان يعلن اسم الإمام الذي عهد إليه بالإفتاء، ويوجّه أنظار النّاس في البلدة إليه؛ ليلقوه بأسئلتهم ويتبعوه في أمر دينهم، ويمنع الخليفة من دونه عن فتوى النّاس، كي لا يضطربوا ويحاروا فيما يواجههم في الفتاوى المختلفة[٥٦].

ز - هل يجوز تقليد المفضول مع وجود الفاضل؟

فيه رأيان:

١ - يجب استفتاء الأفضل في العلم والورع والدين، ويجب على السائل النظر في الأرجح، ثمَّ اتّباعه ويكفيه على الشهرة. وقال الغزالي في المستصفى[٥٧]: الأولى عندي أنّه يلزمه اتّباع الأفضل، فمن اعتقد أنَّ الشافعي - رحمه الله - أعلم، والصواب على مذهبه أغلب، فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهّي.

ودليل هؤلاء: أنَّ أقوال المجتهدين بالنسبة للنّاس كالأدلّة والأمارات المتعارضة بالنسبة للمجتهد، فيجب على السائل الترجيح، ولا ترجيح إلاّ بالفضل والعلم: لأنّ الأعلم أقوى، وطرق معرفة

الأعلم إمّا بالاختيار والتجربة، وإمّا بالشهرة والتسامع ورجوع الناس إليه[٥٨].

٢ - يُخَيَّر السائل في سؤال من شاء من العلماء، وسواء أتساووا أم تفاضلوا؛ أي إنّه يجوز تقليد المفضول مع وجود الأفضل في العلم؛ لعموم قوله تعالى: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[٥٩]. ولإجماع الصحابة وهو أنّ الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، وكان فيهم العوام، ولم ينقل عن أحد من الصحابة تكليف العوام بالاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولو كان التخيّر غير جائز لما تطابق الصحابة على عدم إنكاره. قال الآمدي حاكيًا هذا الإجماع[٦٠]: «إنّ الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، فإنّ الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم، ولهذا قال عليه السلام: (عليكم بسنتي وسنّة الخلفاء الراشدين من بعدي، عضّوا عليها بالنواجذ)[٦١]، وقال عليه السلام أيضًا: (أقضاكم علي وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل)[٦٢]. وكان فيهم العوام، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير؟ ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا أنكر أحد منهم اتّباع المفضول، والاستفتاء له مع وجود الأفضل، ولو كان ذلك غير جائزٍ لما جاء من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه.

تبيّن من هذا أنّ القول الثاني هو الأرجح بإجماع الصحابة على جواز التخيّر بين الأقوال، وسؤال السائل من شاء من العلماء.

إنّ استفتاء أفضل المجتهدين مطلقًا يسدّ باب التقليد، أمّا إذا قيّدنا ذلك بمجتهدي البلد (في إطارٍ ممكن) فإنّه يلزمه حينئذٍ تحرّي الأفضل: لأنّ الفضل في كلّ بلدٍ معروف مشهور[٦٣].

ح - اختيار القوانين في الأيسر

لا مانع شرعًا من اختيار الحاكم ولي الأمر أيسر الأقوال في المذاهب الشرعية المتعدّدة: إذ إنّ ذلك ليس من قبيل التلفيق الممنوع؛ لأنّ الأحكام المختارة من المذاهب أحكام كليّة لأمورٍ متغايرة لا تجمع بينها رابطة، وإذا حدث فيها تلفيق في أثناء التطبيق الفعلي فهو غير مقصود، فلا حرج فيه، كالقول بصحّة الزواج بغير ولي.

والقول بجواز التلفيق في الجملة أقوى دليلاً من القول بمنعه، إضافةً إلى ما فيه من تحقيق مصالح الأفراد والجماعات، ولو افترضنا أنّ التلفيق كلّه غير جائزٍ لكان تخيّر الحاكم لرأي وجعله قانونًا نافذًا يقوّي الحكم ولو كان قولاً ضعيفًا، كما قرّر العلماء، بل يوجب الطاعة إذا لم يكن أمرًا بمعصية متيقّنة شرعًا.

وقد بدأ التخيّر من أحكام المذاهب في مجال التقنين فعلاً منذ مطلع هذا القرن، وذلك حينما شعرت الحكومة العثمانية بالحاجة إلى التوسيع في حريّة التعاقد وشروط العقود، وقابلية المحل المعقود عليه، بسبب ازدياد حاجة التعامل التجاري الصناعي، وتطوّر أساليب التجارة الداخلية والخارجية، وظهور أنواع جديدة من الحقوق - هي الحقوق الأدبية كحقّ المؤلّف والمخترع - والاحتياج إلى عقود التأمين على البضائع المستوردة، واتّساع مجال عقود الاستصناع مع المصانع الكبرى.

فاستبدلت السلطة العثمانية بالمادّة ٦٤ سنة

١٣٣٢هـ/١٩١٤م، من قانون أصول المحاكمات مادّة أخرى أخذت مبادئها من غير المذهب الحنبلي ومذهب ابن شبرمة، اللذين يوسّعان من دائرة حريّة الشروط العقدية، ويقتربان من مبدأ سلطان القانوني، أي «إنَّ العقد شريعة المتعاقدين» ومجيزين المبادىء الثلاثة الآتية التي تضمّنتها المادة الجديدة، وهي:

١ - توسيع قابلية المحلّ للتعاقد عليه؛ ليشمل كلّ ما جرى به العرف، أو سيوجد بعد.

٢ - جواز كلّ اتفاق أو اشتراط لا يخالف النظام العام والآداب والقوانين الخاصّة، وقوانين العقارات والأحوال الشخصية والأوقاف.

٣ - عدّ العقد تامًّا فور الاتفاق على النواحي الأساسية، ولو لم تذكر الأمور الفرعية. وبه أصبحت الجهالة غير ضارّة في تكوين العقد، فيصبح العقد بسعر السوق أو بما يستقرّ عليه في يومٍ ما.

هذا وقد أصدرت الحكومة العثمانية سنة ١٣٣٦هـ قرار حقوق العائلة المعمول به اليوم، أخذت فيه بطائفة من أحكام المذاهب الثلاثة غير الحنفية، واختارت بعض أقوال ضعيفة في المذهب الحنفي.

ومن أبرز الأمثلة على القوانين الملفّقة: قانون الوصية الواجبة رقم ٧١ في المواد ٧٦ - ٧٩ من قانون الأحوال الشخصية المصري الصادر عام ١٩٤٦م لمشكلة «أولاد المحروم» أي أولاد الابن المتوفى في حال حياة أبيه، وقد أخذ هذا القانون من مجموع آراء فقهية كرأي ابن حزم الظاهري، وأقوال بعض فقهاء التابعين ورواية في مذهب أحمد. ولم يسند ذلك إلى رأي فقهي معيّن(٦٤).

الخاتمة

يبدو أنَّ الذي أدّى إلى هذه البلبلة في الموضوع ما حدث من الفقهاء نتيجة ما شاع بينهم في القرن السابع من عصر التقليد وضعف الدولة وتفكّكها من القول بسدّ باب الاجتهاد، وما نصَّ عليه بعضهم من أنَّ الحكم الملفّق باطلٌ بالإجماع. فأيّ إجماعٍ هذا الذي صيّر الفقه المذهبي إلزاماتٍ دينية لا يجوز مخالفتها؟ إضافةً إلى أنَّ دعوى الإجماع غير صحيحة.

والذي تنتهي إليه أنَّ العاصي الذي لا يعرف قدرًا من العلوم المؤدّية للاجتهاد يلزمه أن يعمل في كلّ مسألة بما أفتاه به مفتيه - إذ التمذهب بمذهب - إنّما يكون لمن له نوع نظر واستدلال كما قلنا، وهذا لا إدراك له بتتبّع الرخصة، لكن من عنده دراية بالفقه، وله نوع نظر واستدلال، وقدرة على الترجيح، والتفهّم في مسائل الفقه، هو الذي يستطيع أن يتتبّع رخص المذاهب.

وهذا بالنسبة للأفراد قد يفتح أمامهم باب الاستهانة والتهرّب من التكليف بالأحكام، ومع هذا كثيرًا ما يتشدّد النّاس على أنفسهم، وبخاصّةٍ في العبادات. والوازع الديني غالبًا ما يكون رادعًا مانعًا لكثيرٍ من النّاس من استعمال الرخص المشروعة التي يروي بعض الفقهاء أنَّ الأخذ بها مطلوبٌ اتّباعًا للخبر المروي عن النبي ﷺ. يقول: (إنَّ الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته)(٦٥).

فأمّا بالنسبة للجماعة فإنّه إذا لوحظ عند سنّ القوانين المأخوذة من الفقه الإسلامي إباحة تتبع الرخص ليبسّر اختيار الحكم الملائم للعصر والبيئة من مجموع المذاهب الفقهية وآراء المجتهدين، فهي تمثّل في مجموعها الفقه الإسلامي، ولكنّ هذا أفضل بالنظر إلى الجماعة

وبالنظر إلى اللجوء إلى الفقه الإسلامي والاستظلال بظلّه من أن نضيّق على النّاس في الأحكام التي يلزمهم بها من مذهبٍ معيّن أو بعضها من مذهب، والأخرى من غيره، ممّا قد لا يتفق مع العصر الذي نحن فيه ولا مع البيئة. وما أمرنا الله أن نتعبّد على مذهب أحد، ولا أن نلجأ في قضايانا إلى رأيه، والرخص قال بها مجتهدون ولها أدلّتها التي استنبطوا أحكامها منها، وفي هذا التيسير ما يبعدنا عن الالتجاء إلى قوانين أجنبية عن عقيدتنا وبيئتنا، ويجعلنا في شؤون معاملاتنا في نطاق الدين وفي دائرة أحكامه.

وفعلاً اتُّبِعَ هذا الذي نراه في مصر عند وضع مجموعة القوانين المختارة في الفقه الإسلامي كقانون الوقف والوصية والميراث والولاية على المال والولاية على النفس ومشروع قانون الأحوال الشخصية وبعض المواد في القوانين الأخرى.

على أنَّ هذا في رأينا يدخل في دائرة الاجتهاد: لأنَّ الذي يقوم به طائفة من كبار الفقهاء أهل البحث والنظر. وباب الاجتهاد مفتوح، بل ينبغي وُلُوجُهُ لكلّ من توافرت فيه الشروط على ما بيّنّا.

فإذا أُخْلِصَتْ النيّة، وكان هذا العمل يقوم به رجال الفقه الذين لهم خبرة وملكة وقدرة على تفهّمه وتخريج علل أحكامه أو استنباط أحكام ما جدّ لكان عملاً لا غبار عليه، ولا يتجه إليه اعتراض: لأنّه يكون وليد اجتهاد، والاجتهاد ينبغي أن يكون موجودًا في كلّ عصر.

وقد قلنا إنَّ العامّي ومن ليس له معرفة بأحكام الدين إنّما يأخذ أحكام دينه ممّن يسأله ويستفتيه، كما قلنا إنَّ الوازع الديني لا يزال يمنع الأفراد من تتبّع الرخص تبعًا للهوى والغرض والبعد عن المشاق. كما أنَّ الفقهاء الذين يسند إليهم اختيار الأحكام الملائمة إنّما يلاحظون ما يساير مصالح النّاس وبيئاتهم فلا خوف إذًا، بل هناك خيرٌ ومصلحة.

ولم يلتزم واضعو القوانين الإسلامية المختارة في الفقه أحكام مذهبٍ معيّن ولا أحكام المذاهب الأربعة، إنّما أخذوا من كلّ مذهب ما تبيّنوا أنَّ الحاجة ماسّة إلى الأخذ به، دون خروجٍ على الفقه الإسلامي، فلا يعدو أيّ حكمٍ فيها أن يكون قولاً قال به إمامٌ من أئمّة المسلمين أو رأيًا قال به فقيهٌ يعتدُّ به، أو يكون مركّبًا من هذه الأقوال والآراء.

وقد سلك السلف الصالح ذلك، ودرج عليه المسلمون منذ عصر الرسالة، وكانت طريقة الأئمّة في تكوين مذاهبهم وتخيّرهم من مذاهب الصحابة والتابعين، كما سلكها من جاؤوا بعدهم، ولم يتنكب عنها أهل التخريج والترجيح من كلّ مذهب(٦٦).

مجال التلفيق كمجال التقليد محصورٌ في المسائل الاجتهادية الظنّية. أمّا كلّ ما علم من الدين بالضرورة - أي بالبداهة - من متعلّقات الحكم الشرعي، وهو ما أجمع عليه المسلمون ويكفّر جاحده، فلا يصحّ فيه التقليد والتلفيق. وعلى هذا لا يجوز التلفيق المؤدّي إلى إباحة المحرّمات كالنبيذ والزنا مثلاً. إنَّ ضابط جواز التلفيق وعدم جوازه أنَّ كلّ ما أفضى إلى تقويض دعائم الشريعة والقضاء على سياستها وحكمتها فهو محظورٌ، وبخاصةٍ الحيل الشرعية الممنوعة(٦٧). وإنَّ كلّ ما يؤيّد دعائم الشريعة وما ترمي إليها حكمتها وسياستها لإسعاد النّاس في الدّارين بتيسير العبادات عليهم وصيانة مصالحهم في المعاملات، فهو جائزٌ مطلوب، وتكلّم العلماء في هذا الموضوع بالكثرة بعد القرن العاشر، ولم يتكلّم فيها قبل القرن السابع(٦٨). ●

الحواشي

١ - البقرة : ١٨٥.
٢ - الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب: ٤ - ٦.
٣ - منهاج الوصول إلى علم الأصول: ١٣٦.
٤ - جمع الجوامع: ٢/١٦٩.
٥ - شرح تنقح الفصول في اختصار المحصول في الأصول: ٣٢٨ - ٣٢٩.
٦ - الإحكام في أصول الأحكام: ١/٢٧٥ وما بعدها.
٧ - المختصر : ٢/٣٩.
٨ - التلويح والتوضيح: ٢/ ٥٠٠ - ٥٠١.
٩ - حاشية الإزميري على شرح مرقاة الوصول المسمى بمرآة الأصول لمنلا خسرو: ٢/ ٢٦٣ - ٢٦٤.
١٠ - مسلم الثبوت: ٢/٢٣٥.
١١ - ومنهم السرخسي.
١٢ - مناهج الاجتهاد في الإسلام: ٤٤١ - ٤٤٢.
١٣ - القاموس المحيط: ٣/٢٨١.
١٤ - إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: ٦/٣٣٧ وما بعدها، ومناهج الاجتهاد: ٤٤١، والتلفيق بين أحكام المذاهب (الرسائل الأربعة): ٢٢٥.
١٥ - الضوابط الشرعية: ٣٢، ٣٣.
١٦ - التلفيق بين أحكام المذاهب: ٢٣٦.
١٧ - الضوابط الشرعية: ٢٠ - ٢١.
١٨ - القاموس المحيط: ٢/٣٠٤.
١٩ - قاموس الحقوق الإسلامية والاصطلاحات الفقهية: ١/٣٤.
٢٠ - تنقسم الأقيسة إلى قسمين: الأول: القياس الجلي: القياس الذي يعلم فيه وجه القياس بلا توقف. والآخر يسمّى خفيًا. الحقول الإسلامية والاصطلاحات الفقهية: ١/١٧٤؛ ومسلم الثبوت في أصول الفقه - شرح فواتح الرحموت: ٢/٣٢٠.
٢١ - التقرير - والتحبير الشرح على تحرير كمال الدين ابن الهمام: ٣/٢٥١.
٢٢ - المستصفى من علم الأصول: ٢/١٢٥، ٣٩١.
٢٣ - الموافقات في أصول الشريعة: ٤/١٣٢ وما بعدها.
٢٤ - مناهج الاجتهاد: ٣٤٧ - ٣٤٨.
٢٥ - الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام: ٢٠ - ٢١، ٧٢ - ٧٣.
٢٦ - النساء : ٥٩.
٢٧ - لذلك رُوي عن النبي ﷺ برواية عائشة في عمّار ابن ياسر: «ما خيّر عمّار بين أمرين إلاّ اختار أشدّها» قال الترمذي: هذا حديثٌ حسن غريب، وهذا يدلّ على الورع والاحتياط. السنن: ٥/٦٦٨. وصحيح البخاري: البيوع، تفسير المشبهات: ٣/٤، وتغيّر الأحكام في الشريعة: ١٢٤.
٢٨ - التقرير والتحبير: ٣/٣٥١؛ والميزان: ١/ ١٤ - ١٥؛ والأحكام: ٢٠ - ٢١.
٢٩ - صحيح البخاري: المناقب، صفة النبي ﷺ ٤/١٦٦.
٣٠ - صحيح البخاري: المناقب، الدين يسر: ١/١٥.
٣١ - الحج : ٧٨.
٣٢ - الموافقات: ٤/ ١٣٢ - ١٥٥.
٣٣ - الضوابط الشرعية: ٢٢ - ٣١.
٣٤ - الموافقات : ٤/١٤٨.
٣٥ - الإحكام : ٧٩ - ٨٠.
٣٦ - الليث بن سعد (٩٤ - ١٧٥هـ/ ٧١٣ - ٧٩١م): هو الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي، أبو الحارث: إمام أهل مصر في عصره حديثًا وفقهًا. أصله من خراسان ومولده في قلقشندة، ووفاته في القاهرة. وكان من الكرماء الأجواد: قال الإمام الشافعي: «الليث أفقه من مالك إلاّ أنّ أصحابه لم يقوموا به». أخباره كثيرة وله تصانيف. الأعلام: ٥/٢٤٨.
٣٧ - الأوزاعي (٧٧ - ١٥٧هـ/ ٧٠٧ - ٧٧٣م): هو أبو عمرو عبدالرحمن بن عمرو، من قبيلة الأوزاع، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، وأحد الكتّاب المترسلين. ولد في بعلبك ونشأ في البقاع وسكن بيروت إلى أن توفي، وعرض عليه القضاء فامتنع. له كتاب «السنن» في الفقه، و«المسائل». ويقدّر ما سئل عنه بسبعين ألف مسألة أجاب عليها كلّها. وكانت الفتيا تدور بالأندلس على رأيه إلى زمن الحكم بن هشام. الأعلام: ٣/٣٢٠.
٣٨ - ابن جرير الطبري (٢٢٤ - ٣١٠هـ/ ٨٣٩ - ٩٢٣م): هو أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري. مؤرّخ، مفسّر، إمام. ولد في آمل طبرستان وتوفي ببغداد. له «أخبار الرسل والملوك»

ويعرف بتاريخ الطبري، في ١٣ مجلدًا و«جامع البيان في تفسير القرآن» ويعرف بتفسير الطبري، في ٣١ جزءًا، و«اختلاف الفقهاء»، و«المسترشد» في علوم الدين، و«القراءات» وغير ذلك. وهو من ثقات المؤرخين. قال ابن الأثير: «أبو جعفر أوثق في نقل التاريخ، وفي تفسيره ما يدلُّ على علم غزير وتحقيق. وكان مجتهدًا في أحكام الدين لا يقلّد أحدًا بل قلّده بعض النّاس وعملوا بأقواله وآرائه. وكان أسمر، أعين، نحيف الجسم، فصيحًا. الأعلام: ٦٩/٦.

٣٩ - داود الظاهري (٢٠١ - ٢٧٠هـ/ ٧٧٤ - ٨١٦م): هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام، تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسُمّيت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنّة، وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أوّل من جهد بهذا القول. وهو أصبهاني الأصل من أهل قاشان (بلدة قريبة من أصبهان) ومولده في الكوفة وسكن بغداد فانتهت إليه رئاسة العلم فيها. قال ابن خلّكان: «قيل كان يحضر مجلسه كلّ يوم أربع مئة صاحب طيلسان أخضر». وقال ثعلب: «كان عقل داود أكبر من علمه». له تصانيف أورد ابن النديم أسماءها في زهاء صفحتين، توفي في بغداد. الأعلام: ٣٣٣/٢.

٤٠ - سفيان الثوري (٩٧ - ١٦١هـ/ ٧١٦ - ٧٧٨م): هو أبو عبدالله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، من مضر، أمير المؤمنين في الحديث. كان سيّد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى. ولد ونشأ في الكوفة، وراوده المنصور العبّاسي علي أن يلي الحكم فأبى وخرج من الكوفة (سنة ١٤٤هـ) فسكن مكّة والمدينة. ثمّ طلبه المهدي. فتوارى وانتقل إلى البصرة فمات فيها مستخفيًا. له من الكتب (الجامع الكبير) و(الجامع الصغير) كلاهما في الحديث. وكتاب في (الفرائض). وكان آية في الحفظ. من كلامه: «ما حفظت شيئًا فنسيته». لابن الجوزي كتاب في مناقبه. الأعلام: ١٠٤/١.

٤١ - فقد أمر الله باتّباع الصحابة والتابعين وقال: ﴿والسابقون الأوّلون من المهاجرين والأنصار والذين اتّبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه..﴾. التوبة: ١٠٠. وقد قال الشافعي في الصحابة: «رأيهم لنا خيرٌ من رأينا لأنفسنا». إعلام الموقعين: ١٨٦/٢، ٢١١.

٤٢ - إعلام الموقعين: ٤١٩/٣.

٤٣ - مسلم الثبوت: ٣٥٧/٢.

٤٤ - الضوابط الشرعية: ٩ - ١١.

٤٥ - البقرة: ١٦٦ - ١٦٧.

٤٦ - اللامذهبية: ٥٢؛ أصول الفقه: ٣٨؛ عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد. (الرسائل الأربعة) مترجم: ٢٠٢.

٤٧ - النحل: ٤٣.

٤٨ - اللامذهبية: ٧ - ٨.

٤٩ - النحل: ٤٣.

٥٠ - التوبة: ١٢٢.

٥١ - الجامع لأحكام القرآن: ٨/ ٢٩٣ - ٢٩٤.

٥٢ - المستصفى: ٣٨٥/٢؛ والإحكام في أصول الأحكام: ١٧١/٣.

٥٣ - تاريخ التشريع الإسلامي: ٢٩، ٥٧؛ وأصحاب الرأي في الفقه الإسلامي: ٢٩ - ٣١.

٥٤ - الموافقات: ٢٩٢/٤، واللامذهبية: ٥٢ - ٥٧؛ وأصول الفقه: ٣٨٠ - ٣٨٢.

٥٥ - النحل: ٤٣.

٥٦ - اللامذهبية: ٥٩ - ٦٣؛ والضوابط الشرعية: ١٢.

٥٧ - المستصفى: ١٢٥/٢.

٥٨ - الموافقات: ٢٩٢/٤؛ واللامذهبية: ٥٢ - ٥٧؛ وأصول الفقه: ٣٨٠ - ٣٨٢.

٥٩ - النحل: ٤٣.

٦٠ - الإحكام في أصول الأحكام: ١٧٣/٢.

٦١ - سنن الدارمي، المقدمة: ٤٤.

٦٢ - المسند: ٢٨١/٣.

٦٣ - الضوابط الشرعية: ١٦ - ٢٠.

٦٤ - المصدر السابق: ٤٨ - ٥٢.

٦٥ - المسند: ١٠٨/٢.

٦٦ - مناهج الاجتهاد: ٤٥٠ - ٤٥٢.

٦٧ - إعلام الموقعين: ٢٥٥/٣.

٦٨ - الضوابط الشرعية: ٣٤، ٤٧.

المصادر والمراجع

- **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، علي بن أبي علي بن محمد.. تعليق عبدالرزاق عفيفي، ط١، ١٣٨٧هـ.
- **الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام**، للقرافي، أحمد بن إدريس، تصحيح محمود دغرنوس، مطبعة الأنوار، ١٣٥٧هـ.
- **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، للقسطلاني، أحمد ابن محمد، دار الفكر، مصر، ١٣٠٤هـ.
- **أصحاب الرأي في الفقه الإسلامي**، لأسعد قيلج، مطبعة جهان، أنقرة، ١٩٧٥م.
- **تاريخ التشريع الإسلامي**، لعبدالوهاب خلاف، ط٨، الدار الكويتية، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
- **تغيّر الأحكام في الشريعة الإسلامية**، لإسماعيل كوكصال، أطروحة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس، ١٩٩٩م.
- **التقرير والتحبير الشرح على التحرير**، لابن أمير الحاج، ط١، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٧هـ.
- **التلفيق بين أحكام المذاهب، (الرسائل الأربعة)**، للسنهوري، محمد أحمد فرج، ترجمه إلى التركية خير الدين قارامان، ط١، دار درقاه للنشر، استانبول، ١٩٧١م.
- **الجامع لأحكام القرآن**، لمحمد بن أحمد القرطبي، ط١، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.
- **حاشية الإزميري على شرح مرقاة الوصول**، للإزميري، دار الطباعة العامرة، د.ت.
- **سنن الترمذي**، للترمذي، محمد بن عيسى، دار الدعوة للنشر، استانبول، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **سنن الدارمي**، لعبدالله بن عبدالرحمن، دار الدعوة، إستانبول، ١٩٨١م.
- **شرح تنقيح الفصول**، للقرافي، أحمد بن إدريس، تح. طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
- **شرح فواتح الرحموت**، لعبدالعلي الأنصاري، ط١، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٢٢هـ.
- **الضوابط الشرعية للأخذ بأيسر المذاهب**، لوهبة الزحيلي، ط٢، دار الهجرة، دمشق، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- **عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد (الرسائل الأربعة)**، للدهلوي شاه ولي الله، ترجمة خير الدين قارامان، ط١، دار درقاه للنشر، استانبول، ١٩٧١م.
- **قاموس الحقوق الإسلامية والاصطلاحات الفقهية**، لعمر نصوحي بلمن، دار بلمن للنشر، استانبول، ١٩٦٧م.
- **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي، مطبعة السعادة، مصر، د.ت.
- **المستصفى من علم الأصول**، للغزالي، محمد بن محمد، ط١، دار صادر، بيروت، ١٣٢٤هـ.
- **مسلم الثبوت في أصول الفقه**، لمحب الله عبدالشكور.
- **المسند**، لأحمد بن محمد بن حنبل، دار الدعوة، استانبول، ١٩٨١م.
- **مناهج الاجتهاد في الإسلام**، لسلام مدكور، طبعة مصوّرة، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، ١٩٧٤م.
- **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، لعبدالله بن عمر، تح. سليم شبعانية، ط١، دار دانية للطباعة، دمشق، ١٩٨٩م.
- **الموافقات في أصول الشريعة**، لإبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، تح. عبدالله دراز، المطبعة الرحمانية، مصر، د.ت.
- **الميزان**، لعبدالوهاب الشعراني، ط٣، المطبعة الأزهرية، مصر، ١٣٢٨هـ.

موانع الحمل في المعيار الشرعي

الأستاذ / ريان توفيق خليل
الموصل - العراق



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحابته والتابعين، وبعد:

لماكان الإنسان خليفة الله في أرضه، وهو الكائن الذي كرمه مولاه وفضله على سائر مخلوقاته، جعل المولى لهذا الإنسان حصانة خاصة، لا يجوز أن تمتد إليه يد على سبيل التعدي، ولا يجوز أن يكون عرضة للتجاوز، من هنا يقول المولى في الحديث القدسي: (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا ...).

ولقد كان للتطور الهائل الذي شهده حقل الطب أثر في تحفيز الفقيه المسلم: لبحث معطيات هذا التطور. وبخاصة ما يتعلق بالمسائل الجديدة، ومن هذه القضايا قضية الإجهاض وما يتصل بها من موانع الحمل، التي ينظر إليها بحساسية حتى من قبل غير الملتزمين، وقد أسهم العلماء المعاصرون - جزاهم الله خيراً - في بحث تلك القضية، وبينوا شقوقها المتعددة، وبخاصة قضية الإجهاض، وبقيت المسائل التي تخص موانع الحمل، ولاسيما المستحدثة منها، بحاجة إلى مزيد من التأصيل الفقهي، يبين الأسس والقواعد التي تحكمها، وعلى الرغم من أن كثيراً من تلكم الأسس قد بحثت، إلا أن الترجيح قد يختلف، وزاوية النظر قد تتعدد، وتحقيق بعض الآراء الفقهية قد يحتاج إلى مزيد من العناية والنظر، من أجل هذا كان هذا الجهد مساهمة في عرض هذه المسألة وبيان ضوابطها،

فإن أصبت فالحمدلله، وإن كانت الأخرى فاستغفر الله.. وقد تناولت الموضوع من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: المقدمات.

المبحث الثاني: الإجهاض وحكمه الشرعي.

المبحث الثالث: موانع الحمل في الميزان الفقهي.

المبحث الأول

المقدمات

لما كان الغرض الرئيس من هذا البحث بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بموانع الحمل، كان من الضروري التعرض لبعض المقدمات التي يمكن استثمارها في تأصيل هذه المسألة.

والقسم الأول من الموانع التي سنبحثها هي:

أ - المانع المطاطي للرجل.

ب - اللولب.

ج - حبوب منع الحمل.

د - المواد الكيماوية.

وهذه الموانع تحول دون نشوء الحمل لمدة مؤقتة، هي مدة وجود المانع، فإذا ما أزيل عاد عمل أجهزة الإنجاب إلى وضعها السليم غالباً.

أما القسم الثاني من الموانع التي ستبحث فهي:

أ - عقد الأنابيب للمرأة.

ب - ربط القنوات المنوية للرجال.

وهذه الموانع تحول دون نشوء الحمل، وتحدث عقماً مستديماً عند الرجل أو المرأة في غالب الأحيان.

ولما كانت هذه الموانع بتسميها موانع حديثة، تم التوصل إليها في الحقبة الأخيرة، لذا لم نجد من تعرض لها من فقهائنا القدامى رحمهم الله، إلا أن الذي يمكن أن نعتمد عليه أساساً لتخريج تلك المسائل هو أحاديث العزل، وأحاديث بدء الخلق، لذا سنعرض لهما رواية ودراية مع استعراض آراء الفقهاء فيهما.

أحاديث العزل[1]

١ - روى البخاري ومسلم عن جابر رضي الله عنه: «كنا نعزل على عهد النبي»[2].

٢ - روى البخاري ومسلم من طريق عمرو عن عطاء عن جابر رضي الله عنه: «كنا نعزل والقرآن ينزل». وفي رواية لمسلم عن جابر أيضاً: «فبلغ ذلك نبي الله فلم ينهنا، وفي رواية أخرى عن جابر» أن رجلاً أتى رسول الله فقال: إن لي جارية هي خادمنا وسانيتنا، وأنا أطوف عليها، وأنا أكره أن تحمل، فقال: (اعزل عنها إن شئت: فإنه سيأتيها ما قدر لها)[3].

٣ - روى الترمذي عن جابر رضي الله عنه قال: قلنا: يا رسول الله، إنا كنا نعزل، فزعمت اليهود أنه الموءودة الصغرى. فقال: (كذبت اليهود، إن الله إذا أراد أن يخلقه لم يمنعه)[4].

٤ - روى مسلم عن جدامة بنت وهب حديثاً، ورد في آخره ثم سألوه عن العزل؟ فقال رسول الله: (ذلك الوأد الخفي)[5].

ما يستنبط من هذه الأحاديث

إن مجموع الأحاديث السابقة تدل على جواز العزل، ماعدا حديث جدامة الأخير، فقول جابر رضي الله عنه: كنا نعزل ..الخ، في حكم المرفوع. قال العيني رحمه الله: قول الصحابي: كنا نفعل كذا، إن أضافه إلى زمن النبي فحكمه حكم المرفوع على الصحيح عند أهل الحديث من الأصوليين. وذهب أبو بكر الإسماعيلي إلى أنه موقوف: لاحتمال أن لا يكون اطلع على ذلك، وهذا الخلاف لا يجيء هنا: لوجود النقل باطلاعه كما ثبت في صحيح مسلم[6].

ويبقى الآن إشكال وهو: كيفية التوفيق بين تلك الأحاديث الدالة على جواز العزل، وحديث جدامة الذي يقتضي المنع عنه، وقد اختلفت أنظار العلماء في ذلك، وها نحن نذكر طرفاً من آرائهم مع اختيار ما نراه راجحاً:

أ - منهم من حمل حديث جدامة على الكراهة التنزيهية، وبقية الأحاديث على أصل الجواز، قال النووي رحمه الله: «ثم هذه الأحاديث مع غيرها يجمع بينها، بأن ما ورد في النهي محمول على كراهة التنزيه، وما ورد في الإذن في ذلك محمول على أنه ليس بحرام، وليس معناه نفي الكراهة»[٧].

ب - ومنهم من ضعف حديث جدامة: لمعارضته لما هو أكثر منه طرقاً، قال الحافظ: «وهذا دفع للأحاديث الصحيحة بالتوهم، والحديث صحيح لا ريب فيه»[٨].

ج - ولابن القيم - رحمه الله - مسلك آخر في الجمع بينهما، أورده الشوكاني، حاصله أن تسمية النبي العزل بالوأد الخفي ليست من باب الحقيقة، إنما هي بالنظر لقصد الرجل الهرب من الحمل، لا لأنه من قبيل الوأد المحرم، فأجرى قصده منزلة الوأد، مع أن الفرق بينهما ظاهر جلي: إذ الوأد المدلول عليه بقوله تعالى: ﴿**وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت**﴾[٩] حرام قطعاً: لأنه قتل، ولا يتسع مفهوم القتل لغةً ولا شرعاً لأن يصدق على قذف الرجل ماءه خارج فرج المرأة، فالتسمية ناظرة لمجرد قصده، ولهذا سماه عليه السلام خفياً[١٠].

د - يستفاد من ظاهر كلام الكمال بن الهمام الحنفي أن حديث جدامة منسوخ: فإنه قال: لكن بقي أنهما إذا تعارضا يجب ترجيح حديث جدامة: لأنه مخرج عن الأصل - وهو الإباحة الأصلية - إلا أن كثرة الأحاديث تدل على اشتهار خلافه، وقد اتفق عمر وعلي رضي الله عنهما أنها لا تكون موءودة حتى تمر عليها التارات السبع، أسند أبو يعلى وغيره عن عبيد ابن رفاعة عن أبيه قال: «جلس إليّ عمر وعلي والزبير وسعد في نفر من أصحاب رسول الله، فتذاكروا العزل، فقالوا: لا بأس به، فقال رجل منهم: إنهم يزعمون أنها الموءودة الصغرى: فقال علي: لا تكون موءودة حتى يمر عليها التارات السبع: حتى تكون سلالة من طين. ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً، ثم تكون لحماً، ثم تكون خلقاً آخر. فقال عمر: صدقت أطال الله بقاءك»[١١].

فاتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على نفي كونها الموءودة الصغرى يدل على أن الذي استقر عليه العمل هو أحاديث العزل، وهذا يعني أن الأحاديث الدالة على إباحة العزل متأخرة عن حديث جدامة، وبذلك يندفع ما نقله الشوكاني عن بعض العلماء من رد النسخ: لعدم معرفة التاريخ[١٢].

وبهذا التحقيق يتبين أن أحاديث العزل تدل على الإباحة العارية عن الكراهة، كما تدل عبارات الحنفية والمالكية على ذلك، فرواية البخاري ومسلم عن جابر: (كنا نعزل والقرآن ينزل)، ورواية مسلم: (فبلغ ذلك النبي فلم ينهنا) صريحة في الإباحة، ولو كان ثَمّ كراهة لبينها النبي: لعدم جواز تأخر البيان عن وقت الحاجة، كما أن رواية الترمذي أن النبي ﷺ قال: (كذبت اليهود) جواب لما قيل: يا رسول الله، إنا كنا نعزل، فزعمت اليهود أنها الموءودة الصغرى.. الحديث، تنفي الكراهة صراحة، ورواية مسلم أنه عليه السلام قال له: (اعزل عنها إن شئت)، يدل على عدم الكراهة: إذ الأمر هنا للإباحة بقرينة قوله عليه السلام: (إن

شئت). أما أن يخرج عن مقتضاه إلى الكراهة فلابد له من دليل، ولا يصح حديث جدامة دليلاً على ذلك؛ لأنا لو استفدنا الكراهة لما كانت إلا من قوله عليه السلام: (ذلك الوأد الخفي)، وهذا معارض بقوله عليه السلام في رواية الترمذي عن جابر: (كذبت اليهود) جواباً لما قيل يا رسول الله: إنا كنا نعزل، فزعمت اليهود أنها الموءودة الصغرى، فلم يبق إلا النسخ الذي يستفاد من كلام الكمال بن الهمام المار.

استعراض أقوال الفقهاء في العزل

استناداً إلى الأحاديث السابقة وطريقة التوفيق بينها بنى الفقهاء آراءهم حول مسألة العزل كما يأتي:

١ - **الحنفية**: قال صاحب الدر: «ويعزل عن الحرة بإذنها»[13]. وقال الكمال بن الهمام: «العزل جائز عند عامة العلماء، وكرهه قوم من الصحابة»، ثم قال بعد أن أورد حججهم: «والصحيح الجواز»[14].

٢ - **المالكية**: قال صاحب منح الجليل: «ولزوجها»: أي الأمة «العزل إن أذنت» الأمة لزوجها فيه هي «وسيدها ... ك» عزله عن «الحرة بإذنها»[15].

٣ - **الشافعية**: قال الرملي: «والعزل حذراً من الولد مكروه، وإن أذنت فيه المعزول عنها حرة كانت أو أمة؛ لأنه طريق إلى قطع النسل»[16].

٤ - **الحنابلة**: قال ابن قدامة: «ويجوز العزل عن أمته بغير إذنها، ولا يعزل عن زوجته الحرة إلا بإذنها». وقال قبل هذا بقليل: «والعزل مكروه»[17].

٥ - **ابن حزم**: قال في المحلى: «ولا يحل العزل عن حرة ولا عن أمة»[18].

أدلة ابن حزم ومناقشتها

خالف ابن حزم جمهور الفقهاء في مسألة العزل، وذهب إلى حرمته، واستدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: حديث جدامة المار، ووجه استدلاله أن جميع الروايات الدالة على إباحة العزل إنما جاءت موافقة للإباحة الأصلية. ورواية جدامة جاءت نسخاً لتلك الإباحة. وقال: «فمن ادعى أن تلك الإباحة المنسوخة قد عادت، وأن النسخ المتيقن قد بطل فقد ادعى الباطل»[19].

ويُرد هذا الاستدلال من ثلاثة أوجه:

الأول: ما قررنا سابقاً من أن الذي استقر عليه العمل هو أحاديث العزل.

الثاني: قول جابر رضي الله عنه في رواية مسلم: «فبلغ ذلك النبي فلم ينهنا»، فلو لم يكن جواز العزل مستمراً إلى وفاة النبي لما قال جابر ذلك، ولأوضح أن آخر ما استقر عليه الحكم هو التحريم[20].

الثالث: أن حاصل كلامه يفيد أن حديث تكذيب النبي لليهود منسوخ، فيقال له عندئذ ما يقوله هو لنا، ويطالب هو نفسه بالدليل الذي يثبت أن حديث تكذيب اليهود منسوخ، ولا دليل؛ ذلك لأن دعواه بأن حديث جدامة نسخ للإباحة الأصلية ليس أولى بدعوانا نحن بأن حديث تكذيب النبي لليهود نسخ لحديث جدامة[21].

الدليل الثاني: بعض الأحاديث الموقوفة على الصحابة، رضوان الله عليهم، كحديث ابن مسعود، أنه قال في العزل: هي الموءودة الخفية، وعن أبي أمامة الباهلي، وقد سئل عن العزل فقال: «ما كنت أرى مسلماً يفعله». وعن نافع عن ابن عمر قال: «ضرب عمر على العزل بعض بنيه»[22].

والجواب عن هذا الاستدلال أن قول ابن

مسعود، رضي الله عنه، في العزل هي الموءودة الصغرى، تعارضه أحاديث جابر الصحيحة المرفوعة، فهو اجتهاد قد خالفه غيره، فلا يصلح حجة ملزمة، أما قول أبي أمامة رضي الله عنه، فيجاب عنه بمثل الجواب السابق، أو أنه من قبيل الاحتياط في ترك كثير من المباحات كما هو دأب السلف، على أن عدم رؤيته مسلماً يفعله لا يستلزم حرمته.

وأما ضرب عمر بعض بنيه على العزل فقد يكون من قبيل السياسة الشرعية، أو من قبيل التأديب الذي يمارسه الأب خاصة، لا سيما أن مذهبه رضي الله عنه هو إباحة العزل، كما جاء في رواية أبي يعلى المارة.

وبناءً على هذا، القول المختار الذي يتعانق مع الأدلة هو إباحة العزل دون كراهة، كما تشعر بذلك عبارات الحنفية والمالكية، ولكن لابد من إذن الزوجة الحرة؛ لأن لكل منهما حقاً في الوطء، فلا يمكنه إسقاط حقها إلا بإذنها.

أحاديث بدء الخلق

١ - روى البخاري عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له أكتب عمله ورزقه وأجله وشقي أو سعيد. ثم ينفخ فيه الروح...) الحديث[٢٣].

٢ - روى مسلم عن ابن مسعود رضي الله عنه، أن رسول الله : قال: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات ...) الحديث[٢٤].

٣ - وروى أيضاً عن حذيفة بن أسيد رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكاً، فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها ...الخ) الحديث[٢٥].

٤ - وفي رواية له عن حذيفة بن أسيد أيضاً، أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن النطفة تقع في الرحم أربعين ليلة، ثم يتصوّر عليها الملك)[٢٦].

ما يستفاد من هذه الأحاديث:

يؤخذ من الحديثين الأولين أن نفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً من أصل العلوق، وهذا ما اتفق عليه العلماء، قال الإمام النووي رحمه الله: «واتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر»[٢٧]. وقال القرطبي رحمه الله: «لم يختلف العلماء أن نفخ الروح فيه يكون بعد مائة وعشرين يوماً، وذلك تمام أربعة أشهر، ودخوله في الخامس»[٢٨]. وقال ابن رجب الحنبلي: «فأما نفخ الروح فقد روي صريحاً عن الصحابة، رضي الله عنهم: أنه إنما ينفخ فيه الروح بعد أربعة أشهر كما دل عليه ظاهر حديث ابن مسعود»[٢٩].

ويستفاد من الحديثين الثالث والرابع أن مرحلة التصوير تبدأ في طور العلقة، وهي ما بعد أربعين يوماً من العلوق.

شبهة وردها

على الرغم من أن الإجماع قد انعقد على أن نفخ الروح يكون بعد مئة وعشرين يوماً من مبدأ تكوين الجنين، إلا أن قسماً من الباحثين المعاصرين يرى أن نفخ الروح يكون بعد الأربعين الأولى من حياة الجنين[٣٠]، وبنوا كلامهم هذا على بعض المعطيات الطبية الحديثة، التي تؤكد أن الجنين يبدأ بالتخلق قبل المائة والعشرين يوماً من أصل العلوق. ولعل الذي قوى تلك الرؤية عندهم أن

حركة الجنين تبدأ خلال الأسابيع الأولى من بدء تكونه.

ولما كان رأيهم هذا مخالفاً لظاهر حديث ابن مسعود المار، فقد لجؤوا إلى تكلفات ظاهرة، حاولوا من خلالها تطويع النصوص بما يتلاءم واتجاههم هذا، واستدلوا برواية مسلم لحديث ابن مسعود، التي وردت بهذا النص: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك): حيث قالوا: إن مرجع الإشارة الأولى هو (الأربعين يوماً) لا إلى (بطن أمه)، فيكون مآل الحديث بعد هذا التقرير هكذا: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في هذه الأربعين علقة مثل ذلك، ثم تنفخ فيه الروح.. فيكون نفخ الروح على تقديرهم هذا بعد الأربعين يومًا.

وفي هذا الاستدلال نظر لما يلي:

١ - الإجماع المنقول على أن نفخ الروح يكون بعد مئة وعشرين يومًا، وهذا ما اتفق عليه جميع شراح حديث ابن مسعود في كلتا روايتي البخاري ومسلم، ونقله كثير من الفقهاء الثقات[٣١].

٢ - كون التخلق يبدأ قبل المئة والعشرين يوماً من أصل العلوق لا يستلزم نفخ الروح إطلاقاً، وإن بدأ الجنين في هذه المرحلة بالحركة؛ إذ الحركة لا تدل على نفخ الروح؛ لجواز أن يكون الجنين حياً بحياة نباتية لا روح فيها، إلى أن يأذن الله بنفخها في موعدها بعد أربعة أشهر، كما أخبرنا بذلك رسول الله . وأما تأويل أنصار القول لرواية مسلم بجعل مرجع الإشارة الأولى للظرف الزماني أربعين يوماً، فهو غير صحيح من الناحية اللغوية إطلاقاً؛ لأن النص ورد هكذا: ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، فعلى تقدير أن يكون مرجع الإشارة الأولى هو الأربعين يوماً، فإن مرجع الإشارة الثانية يكون دائراً بين الاحتمالات الآتية:

١ - الظرف الزماني (أربعين يوماً).

٢ - الظرف المكاني (بطن أمه).

٣ - نائب فاعل الفعل يجمع وهو (خلقه).

٤ - الإنسان المدلول عليه بالضمير بقوله: (أحدكم).

٥ - المصدر المفهوم من قوله يجمع (الجمع).

وجميع هذه الاحتمالات لمرجع الإشارة الثانية غير صحيحة، ولا يستقيم الكلام النبوي معها أبداً؛ لأن الحديث يكون بعد بيان مرجع الإشارتين هكذا: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقةً في هذه الأربعين يومًا مثل:

١ - الأربعين يوماً.

٢ - بطن أمه.

٣ - خلقه.

٤ - خلق أحدكم.

٥ - ذلك الجمع.

والاحتمالات الأربع الأول ظاهرة الفساد وكذا الأخير؛ لأن الجمع الثاني يختلف عن الجمع الأول، فالجمع الأول هو جمع النطفة، والثاني هو جمع العلقة، وأين هذا من ذاك؟[٣٢].

المبحث الثاني

الإجهاض وحكمه الشرعي

القضية المطروحة للبحث هي موانع الحمل، ولما كان حكم بعض هذه الموانع يعتمد، من حيث التخريج الفقهي، على قضية الإجهاض، كان من الضروري التعرض لهذه المسألة، وبحثها بصورة مفصلة: ليتسنى لنا من بعد بناء أحكام موانع

الحمل عليها، ويختلف حكم الإجهاض في حالة نفخ الروح عنه فيما قبلها من حيث الجملة: لذا فإن بحثنا في هذا الموضوع سينحصر في هاتين الصورتين:

أولا - الإجهاض بعد نفخ الروح

قد يتبين لنا من خلال استعراض أحاديث بدء الخلق: أن نفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً من أصل العلوق، وهذا محل وفاق بين العلماء، وهذا يعني أن الجنين يعد كائناً محترماً بعد هذه المدة، لا يجوز التعدي عليه بأي شكل من الأشكال، ولا يعلم خلاف بين الفقهاء في تحريم الإسقاط بعد نفخ الروح، وهذه نصوصهم:

الحنفية: قال الكمال بن الهمام: وهل يباح الإسقاط بعد الحبل؟ يباح ما لم يتخلق شيءٌ منه، ثم في غير موضع قالوا: ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً، وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح، وإلا فهو غلط[٣٣]. وهذا يدل على أنه بعد نفخ الروح لا يجوز الإسقاط: لأن مفاهيم عباراتهم معتبرة كما صرحوا هم أنفسهم بهذا[٣٤].

المالكية: قال الشيخ محمد عليش: وربما أشعر جواز العزل بأن المني إذا صار داخل الرحم فلا يجوز إخراجه، وهو كذلك، وأشد منه إذا تخلق، وأشد من هذا إذا نفخت فيه الروح، فيحرم إجماعاً[٣٥].

الشافعية: قال الرملي: وقد يقال: أما حالة نفخ الروح فما بعده إلى الوضع فلا شك في التحريم[٣٦].

الحنابلة: قال في الفروع: وفي فنون ابن عقيل، اختلف السلف في العزل. فقال قوم: هو الموءودة: لأنه يقطع النسل. فأنكر على ذلك، وقال: إنما الموءودة بعد التارات السبع وتلا: **﴿ولقد خلقنا الإنسان﴾ .. إلى .. ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر﴾**، وقال: هذا منه فقه عظيم وتدقيق حسن، حيث سمع **﴿وإذا الموءودة سئلت. بأي ذنب قتلت﴾** وكان يقرأ: **﴿سألت. بأي ذنب قتلت﴾**، وهو أشبه بالحال، وأبلغ في التوبيخ، وهذا لما حلته الروح: لأن ما لم تحله الروح لا يبعث، فيؤخذ منه لا يحرم إسقاطه[٣٧].

ثانيا - الإجهاض قبل نفخ الروح

من المعلوم أن الجنين يمر بثلاث مراحل قبل نفخ الروح، كما أشار إليه حديث البخاري المتقدم، كل مرحلة تستغرق أربعين يوماً، وقد اختلفت آراء الفقهاء في مسألة إسقاط الجنين قبل نفخ الروح، وها نحن نستعرض هذه الآراء، ثم نبين القول الراجح بعون الله:

الحنفية: في المذهب اتجاهان رئيسان في هذه المسألة:

الأول: يرى جواز الإسقاط ما لم يمر على الجنين مئة وعشرون يوماً، وهو زمن نفخ الروح، بناءً على أن الجنين في هذه المرحلة لا يعد كائناً محترماً.

الثاني: يرى حرمة الإسقاط في أي طور من أطوار الجنين، ولو لم تنفخ فيه الروح: لأنه كائن يستعد للحياة، اللهم إلا إن كان هناك عذر كما سيأتي.

قال ابن عابدين رحمه الله: «قال في النهر: بقي هل يباح الإسقاط بعد الحمل؟ نعم يباح ما لم يتخلق منه شيء، ولن يكون ذلك إلا بعد مئة وعشرين يوماً، وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح، وإلا فهو غلط: لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة، ثم قال بعد هذا وفي كراهة الخانية: ولا أقول بالحل: إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه: لأنه أصله، فلما كان يؤاخذ

بالجزاء، فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا أسقطت بغير عذر.

ثم نقل عن الذخيرة: لو أرادت الإلقاء قبل مضي زمن ينفخ فيه الروح، هل يباح لها ذلك أم لا؟ اختلفوا فيه، وكان الفقيه علي بن موسى يقول: إنه يكره[٣٨]؛ فإن الماء بعدما وقع في الرحم فإن مآله الحياة، فيكون له حكم الحياة كما في بيضة صيد الحرم، ونحوه في الظهيرية قال ابن وهبان: فإباحة الإسقاط محمولة على حالة العذر، أو أنها لا تأثم إثم القتل[٣٩].

ما القول الراجح عند الحنفية؟

يظهر أن هذه المسألة ليست منقولة عن أصحاب المذهب، أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد، بل ما قاله فقهاء المذهب أقوال مخرجة على القواعد، ومن المعروف في المذهب أن القول الراجح يعبر عنه بظاهر الرواية، أو بغيره من عبارات الترجيح التي اصطلح عليها علماء الحنفية، مثل: وعليه الفتوى، كما بين ذلك ابن عابدين في رسالة رسم المفتي[٤٠]، إلا أننا لا نجد شيئاً من هذا القبيل في هذه المسألة، لكن الذي يدل عليه صنيع العلامة ابن عابدين من نقله كلام الخانية والذخيرة والظهيرية، الذين لا يجيزون الإسقاط في حالة الاختيار، يدل على أنه يختار هذا القول ويميل إليه. وبخاصة أنه ينقل عن ابن وهبان توجيه القول الذي يسمح بالإسقاط قبل نفخ الروح بأنه محمول على حالة العذر، أو أن المرأة لا تأثم بعد إثم القتل، ومستند هذا القول أن ماء الرجل إذا ما استقر في الرحم والتقى مع بييضة المرأة، فإنه عندئذ يمثل الطور الأول من أطوار الجنين. وهو مرحلة النطفة، التي تكون أصلاً للحياة من بعد. كما في بيض الصيد، فإن المحرم ممنوع من التعرض له[٤١]، بمقتضى قوله تعالى: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾**[٤٢]، فإذا حرم على المحرم التعرض لبيض الصيد؛ لأنه يؤول إلى الصيدية، فلأن يمنع التعرض للنطفة التي تؤول إلى الإنسانية من باب الأولى.

هذا وقد نقل ابن نجيم كلام الخانية المار وعقبه بقوله: وينبغي الاعتماد عليه؛ لأن له أصلاً صحيحاً يقاس عليه[٤٣].

وبهذا يظهر أن القول بعدم جواز الإسقاط في الحالات الاعتيادية هو القول المعتمد عند محققي المذهب، وأنه الذي ينسجم مع الدليل، ويتعانق مع مقاصد الشريعة في حفظ النسل. وجاء في الموسوعة الفقهية: ومنهم من قال بالإباحة - إباحة إسقاط الجنين قبل نفخ الروح - لعذر فقط، وهو حقيقة مذهب الحنفية، فقد نقل ابن عابدين عن كراهة الخانية عدم الحل لغير عذر[٤٤].

ونقل ابن عابدين عن ابن وهبان قوله: ومن الأعذار أن ينقطع لبنها بعد ظهور الحمل، وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر، ويخاف هلاكه[٤٥].

ويقاس على هذا ما لو كان الحمل يهدد حياتها، أو يسبب إتلاف عضو من أعضائها، أو أنها لا تقوى على تحمل أعباء الحمل بسبب إصابتها بعلة، كبعض أنواع انزلاقات العمود الفقري، ويرجع في هذا إلى أهل التخصص من الأطباء الثقات في دينهم وعلمهم؛ لأنهم لما أجازوا الإسقاط حفاظاً على حياة الرضيع، فلأن يجوز حفاظاً عليها أو على حياتها من باب الأولى، والله أعلم.

الشافعية: قال الرملي: وقال المحب الطبري اختلف أهل العلم في النطفة قبل تمام الأربعين على قولين، قيل لا يثبت لها حكم السقط والوأد، وقيل لها حرمة، ولا يباح إفسادها، ولا التسبب في إخراجها بعد الاستقرار في الرحم، بخلاف العزل، فإنه قبل حصولها فيه، ثم نقل عن الكرابيسي ما

يفيد جواز إسقاط النطفة أو العلقة، ثم نقل قول الإمام الغزالي بالمنع مطلقاً، ثم قال: وقد يقال أما حالة نفخ الروح فما بعده إلى الوضع فلا شك في التحريم، وأما قبله فلا يقال إنه خلاف الأولى، بل محتمل للتنزيه والتحريم[٤٦].

ولعله رحمه الله متردد في هذه المسألة، إلا أن ابن حجر يرجح تحريم الإسقاط مطلقاً، حيث يقول: اختلفوا في التسبب لإسقاط ما لم يصل لحد نفخ الروح فيه، وهو مئة وعشرون يوماً، والذي يتجه وفاقاً لابن العماد الحرمة، ولا يشكل عليه جواز العزل؛ لوضوح الفرق بينهما، بأن المني حال نزوله محض جماد، لم يتهيأ للحياة بوجه، بخلافه بعد استقراره في الرحم، وأخذه في مبادئ التخلق، ويعرف بالأمارات[٤٧].

وقطع الإمام الغزالي بالتحريم مطلقاً حيث قال: وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم، وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش[٤٨].

مناقشة مع الأستاذ الجليل البوطي

يرى الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أن حقيقة كلام ابن حجر المار يعطي جواز الإسقاط في مرحلة النطفة، وأخذ هذا من قوله: «بخلافه بعد استقراره في الرحم، وأخذه في مبادئ التخلق»[٤٩]. وكأنه عدّ قوله «وأخذه بمبادئ التخلق» عطف تفسير على قوله «استقراره في الرحم» فيكون مآل الكلام: بخلافه بعد أخذ الجنين في مبادئ التخلق، وهي مرحلة العلقة؛ أي مدة الأربعين الثانية، وهو يدل بمفهومه على جواز الإسقاط قبل مرحلة العلقة، ونحن لا نوافقه - أدامه الله - على هذا التأويل: إذ أول كلام ابن حجر صريح بالحرمة مطلقاً. أما قوله بخلافه بعد استقراره في الرحم، وأخذه في مبادئ التخلق، فيشير إلى مرحلتي النطفة والعلقة، والتأسيس في العبارة أولى من التأكيد، ومن ناحية ثانية أن قوله: ولا يشكل عليه جواز العزل.. الخ. يدل على ما نقول؛ لأن العزل هو القذف خارجاً، فليس هناك لقاء ببيضة المرأة، ولذا قال بخلافه بعد استقراره في الرحم، وهو صريح في أن المراد به طور النطفة.

وقد جاء في الموسوعة الفقهية في فقرة حكم الإجهاض قبل نفخ الروح: والقول بالتحريم هو الأوجه عند الشافعية؛ لأن النطفة بعد الاستقرار آيلة إلى التخلق، مهيأة لنفخ الروح[٥٠].

هذا والذي يحسم المسألة ابن حجر نفسه: إذ قال في بداية كتاب النكاح من المصدر نفسه: واختلفوا في جواز التسبب إلى إلقاء النطفة[٥١] بعد استقرارها في الرحم، فقال أبو إسحاق المروزي: يجوز إلقاء النطفة والعلقة، ونقل ذلك عن أبي حنيفة، وفي الإحياء في مبحث العزل ما يدل على التحريم[٥٢]، وهو الأوجه؛ لأنها بعد الاستقرار آيلة إلى التخلق المهيأ لنفخ الروح ولا كذلك العزل[٥٣].

المالكية: قال جمهور المالكية بحرمة الإسقاط قبل نفخ الروح، قال الشيخ محمد عليش وهو من محققي المذهب: ربما أشعر جواز العزل بأن المني إذا صار داخل الرحم فلا يجوز إخراجه، وهو كذلك، وأشد منه إذا تخلق، وأشد من هذا إذا نفخت فيه الروح، فيحرم إجماعاً، قاله ابن جزي. وقوله لا يجوز إخراجه ظاهره ولو قبل تمام أربعين يوماً، وهو كذلك عند الجمهور، نقله البرزلي، وحكى ابن العربي الاتفاق عليه، وقال اللخمي: يجوز قبله[٥٤]. وعبارة ابن جزي في قوانينه: وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس إجماعاً[٥٥].

الحنابلة: يرى علماء الحنابلة أنه يجوز



الإجهاض في مرحلة النطفة، فقد جاء في الإقناع: «يجوز شرب دواء لإلقاء نطفة»[٥٦] وقال في الفروع: ويجوز شربه - الدواء - لإلقاء نطفة، ذكره في الوجيز[٥٧].

وقال في منتهى الإرادات: (ولو رجل شرب دواء مباحاً يمنع الجماع) ككافور؛ لأنه حق له «ولأنثى شربه» أي المباح «لإلقاء نطفة وحصول حيض»؛ إذ الأصل الحل حتى يرد التحريم ولم يرد[٥٨].

وخالفهم ابن الجوزي الذي أطلق القول بالتحريم، نفخت فيه الروح أم لم تنفخ، حيث قال: لما كان موضوع النكاح لطلب الولد، وليس من كل الماء يكون الولد، فإذا تكوّن حصل المقصود من النكاح، فتعمد إسقاطه مخالفة لمراد الحكمة. إلا أنه إن كان ذلك في أول الحمل فقبل نفخ الروح كان فيه إثم كبير: لأنه مترق إلى الكمال وسار إلى التمام، إلا أنه أقل إثماً من الذي نفخ فيه الروح، فإذا تعمدت إسقاط ما فيه الروح كان كقتل مؤمن[٥٩].

ما حكم الإجهاض بناء على ما تقدم؟

تبين من خلال استعراض كلام الفقهاء أن القول الراجح عند جمهورهم حرمة الإسقاط، في أي مرحلة من مراحل الجنين الثلاث، وإضافة إلى ما ذكروه من الأدلة، التي تدعم ذلك القول، نضيف دليلاً مهماً، نبه عليه الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين، حيث يقول: وأما المرحلة التي لا يكون فيها الجنين مؤهلاً بالروح الآدمية، فالأصل أن الإجهاض إفساد وإتلاف، والإتلاف يختلف حكمه باختلاف الشيء المتلف، فقد يكون الإتلاف واجباً، إذا كان المتلف محرم الاستعمال أو ضاراً، أو كان ضرره أكثر من نفعه، كإتلاف الخمر والصنم وقتل الفواسق من الحيوانات، وهي التي تضر ولا ينتفع بها ونحو ذلك، وقد يكون الإتلاف محرماً، إذا كان الشيء المتلف نافعاً، أو كان نفعه يغلب ضرره، فليس للمسلم أن يتلف عضواً من أعضائه لغير حاجة، وليس له أن يتلف أملاكه ويخرجها عن حال الصلاح إلى حال الفساد، ولغير عذر، فليس له أن يقتل دابته، ولا أن يفسد طعامه أو ثيابه، إن لم يكن هناك ما يقتضي هذا العمل من حاجة أو ضرورة[٦٠].

ولا شك في أن الجنين الذي يتكون في بطن الأم، ويصبح بالعلوق والانعقاد مؤهلاً لاستقبال الروح بعد مدة من الزمن لا يمكن إلا أن يصنف في الأشياء النافعة، ولا يمكن أن يصنف في الأشياء الضارة، فيكون إسقاطه لغير حاجة محرماً.

وهكذا تحريم الإجهاض قبل نفخ الروح يقتضيه ما ذكرنا من الأصل في إتلاف الأشياء حية كانت أو ميتة، وهذا الأصل لا ينبغي مخالفته إلا لدليل.

والواقع أن الذين أباحوا الإجهاض قبل نفخ الروح لغير عذر لم يذكروا دليلاً يعتد به، وقد تقدم أن بعضهم استدل بأن الجنين قبل نفخ الروح لا يكون آدمياً. ومع أن هذه المقدمة صحيحة لكنها لا تنتج النتيجة التي توصلوا إليها؛ لأن تحريم الإتلافات لا يقتصر على بني آدم، بل هو شامل لكل نافع ولكل ما كان نفعه أكثر من ضرره كما أسلفنا[٦١].

وبناءً على ما تقدم يكون تحريم الإسقاط قبل نفخ الروح هو الصحيح، إلا لعذر يرجح مصلحة الإسقاط على مصلحة البقاء، أما بعد نفخ الروح فالإسقاط حرام قطعاً، وهذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء.

المبحث الثالث

موانع الحمل في الميزان الفقهي

توصلنا من خلال المبحثين السابقين إلى ثلاث مقدمات هي:

١ - القول المنصور من حيث الدليل جواز العزل

دون كراهة، مع الأخذ بنظر الاهتمام موافقة الزوجة.

٢ - إجماع العلماء على حرمة الإسقاط بعد مئة وعشرين يوماً من أصل العلوق.

٣ - القول الصحيح حرمة إسقاط النطفة، ولو كان عمرها ساعة واحدة إلا لعذر.

وعلى ضوء هذه المقدمات يمكن أن نؤصل مسائل الموانع الوقتية كما يأتي:

أولاً - المانع المطاطي: لا يخفى أن آلية عمل هذا المانع الذي يضعه الرجل على آلته هو الحيلولة دون وصول مائه إلى فرج المرأة، ولا تختلف هذه العملية من حيث جوهرها عن عملية العزل، فيكون استعمال هذا المانع مباحاً دون كراهة، ولكن يشترط إذن الزوجة كما في العزل.

ثانيا - اللولب: هو جسم يوضع في رحم المرأة، ولاتزال آلية عمله غير معروفة على وجه التحديد، فهناك اتجاهات لتفسير ميكانيكية عمل هذا الجسم:

الاتجاه الأول: يرى أن اللولب يحدث تقلصات في جدار الرحم بصفته جسماً غريباً، يكون من شأنها منع انغراس البييضة المخصبة في جدار الرحم وقذفها خارجاً[٦٢]. وإذا كانت هذه آليته فلا يجوز استعماله في الحالات الاعتيادية، قياساً على تحريم إسقاط البييضة المخصبة في أي طور من أطوارها مضى عليها أربعون يوماً أو أقل من ذلك.

والراجح عندي أن البييضة بعد تلقيحها مباشرة بماء الرجل تغدو كائناً محترماً لا يجوز التعدي عليه خلافاً لمن قيد الأمر بكونها قد التصقت بجدار الرحم[٦٣]. وهو ما يسمى في الاصطلاح الشرعي بالعلقة. وهو في نظري من قبيل تنقيح المناط. وهو إلغاء الأوصاف التي لا مدخلية لها في العلية؛ لأن الأمر الداعي لاحترام هذه البييضة التقاؤها مع ماء الرجل، أما خصوص علوقها بالرحم فهو وصف غير مؤثر في المسألة. والله أعلم.

الاتجاه الثاني: يرى أن اللولب يمنع تكون البييضة المخصبة أصلاً، وذلك عن طريق التأثير التثبيطي لكل من الحيوانات المنوية والبييضات قبل التقائهما[٦٤]، وبناءً على أن هذه هي آلية عمل اللولب، فهي تشبه عملية العزل، ولا أثر لكون ماء الرجل في العزل يلقى خارجاً، وها هنا يقذف داخل الرحم وتسلب خاصيته أو خاصية البييضة على الإخصاب؛ لأنه في الصورتين غير مستعد للحياة الإنسانية.

ومقام الاحتياط يجعلنا نجنح نحو الاتجاه الأول لحين ثبوت الرأي الثاني.

ثالثاً - حبوب منع الحمل: يجري فيها التفصيل السابق في اللولب، فإن منعت الإخصاب جاز استعمالها، وإن تسببت في موت البييضة المخصبة، فلا يجوز استعمالها إلا في حالة العذر.

رابعاً - المواد الكيماوية: وهي مواد توضع في المهبل قبل الجماع، تعمل على قتل الحيامن[٦٥]. ولا يخفى أن آلية عملها غير مختلفة من حيث الجوهر عن عملية العزل، سوى أنه في العزل تقذف الحيامن خارج الرحم، وتموت هناك، أما هذه المواد فإنها تقتل الحيامن داخل الرحم، وفي الصورتين لا يتم الإخصاب: لذا لا مانع من استعمال هذه المواد. والله أعلم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن استعمال هذه الموانع في حالتي الضرورة والاختيار مقيد بما إذا لم ينجم عنها أضرار جانبية تربي على مصلحة استعمالها: لأن الضرر لا يزال بالضرر[٦٦].

موانع الحمل الدائمة في الميزان الفقهي

إن أي تغيير خلقي في أجهزة الإنجاب، ذكرية كانت أو أنثوية، بحيث يسلبها خاصيتها على الإنجاب لا يجوز؛ لما في ذلك من تغيير لخلق الله وقطع للنسل بالكلية، قال تعالى حكاية عن إبليس لعنه الله: ﴿**ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله**﴾[٦٧].

وأخرج البخاري عن عبدالله بن مسعود قال: كنا نغزو مع رسول الله وليس لنا شيء، فقلنا ألا نستخصي؟ فنهانا عن ذلك. وأخرج هو ومسلم أيضاً حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: ردّ رسول الله على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا.

قال النووي في معرض التعليق على هذا الحديث: وأما قوله: ولو أذن له لاختصينا، فمعناه لو أذن له في الانقطاع عن النساء وغيرهن من ملاذ الدنيا لاختصينا، لدفع شهوة النساء ليمكننا التبتل، وهذا محمول على أنهم كانوا يظنون جواز الاختصاء باجتهادهم، ولم يكن ظنهم هذا موافقاً؛ فإن الاختصاء في الآدمي حرام صغيراً كان أو كبيراً[٦٨].

ويلحق بالإخصاء كل ما من شأنه أن يغير خلق الله ويقطع النسل من أصله كعقد الأنابيب للنساء، وربط القنوات المنوية للرجل.

وقد نص الفقهاء على حرمة استئصال النسل فقد جاء في شرح الشيخ محمد عليش لمختصر خليل ما نصه: «لا يجوز لرجل ولا امرأة استعمال ما يقطع الماء، أو يبرد الرحم، أو يقلل النسل»[٦٩].

وقال ابن حجر في تحفته: «ويحرم استعمال ما يقطع الحبل من أصله، كما صرح به كثيرون، وهو ظاهر»[٧٠].

تنبيه

توصلنا من خلال بحثنا هذا إلى أن استعمال بعض الوسائل لتحديد النسل يقع ضمن دائرة الإباحة، والسؤال الذي يثار الآن هو كيفية التوفيق بين هذه النتيجة وكون مشروعية النكاح إنما هي لأجل النسل. قال عليه السلام: (تناكحوا تكاثروا، فإني أباهي بكم الأمم يوم القيامة)[٧١].

وللإجابة عن هذا الإشكال لابد أن نعلم بأن المباح في الشرع نوعان:

الأول: ما يتفق مع حكم الأصل مما ينطوي على فائدة ومصلحة عامة، كالتمتع بالطيبات، فحكم الإباحة في هذا النوع سار في حق الفرد والجماعة.

الثاني: ما لا يتفق مع حكم الأصل من الإباحة الأصلية العامة، وإنما دخله حكم العفو من أجل عارض يتعلق بأشخاص بأعيانهم، فحكم العفو يبقى خاصاً في نطاق هؤلاء الأشخاص، الذين تعلقت بهم أحوال اقتضت التخفيف في أمر كان أصله غير مباح دون أن يتجاوز إلى غيرهم[٧٢].

وحكمة شرعية النكاح إنما لأجل النسل وإباحة بعض أنواع الموانع للحمل إنما هو استثناء وخروج عن حكم هذا الأصل، وهذا يعني أن إباحة استعمال بعض هذه الموانع هو من القسم الثاني، الذي يشرع لأشخاص بأعيانهم هم الزوجان ليس غير، نظراً لظروف خاصة قد تلجئهما إلى ذلك، أما الحكم العام فهو باق على أصل المنع، والإمام هو المسؤول عن ذلك، والذي يؤكد هذا ما قرره الفقهاء من أن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، فلا يصح عفو السلطان عن قاتل من لا ولي له، وإنما له القصاص أو الصلح[٧٣]. ونقل الزركشي عن الماوردي قوله: لا يجوز لأحد من أولياء الأمور أن ينصب إماماً للصلوات فاسقاً، وإن صححنا الصلاة خلف الفاسق؛ أي لأنها مكروهة،

وولي الأمر مأمور بمراعاة المصلحة، ولا مصلحة في حمل الناس على فعل المكروه[٧٤].

وبناءً على هذا الأصل لا يجوز للإمام الدعوة إلى تحديد النسل وتبني هذه المسألة؛ لأن تصرفه لما كان مبنياً على المصلحة فيما يتعلق بالأمور العامة فلا ينفذ أمره إلا إذا وافق الشرع[٧٥].

خاتمة البحث

تم التوصل إلى المقدمات الآتية من خلال مسار البحث:

١ - يجوز العزل عن الزوجة الحرة بإذنها ودون كراهة.

٢ - لا يجوز الإجهاض بعد نفخ الروح - وهو مئة وعشرون يوماً من أصل العلوق - باتفاق الفقهاء.

٣ - لا يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح أيضاً ولكن تستثنى حالة العذر.

٤ - لا يجوز إحداث أي تغيير في أجهزة الإنجاب ذكرية كانت أو أنثوية؛ لأن هذا يعد تغييراً لخلق الله.

وبناء على هذه المقدمات يكون حكم موانع الحمل كما يأتي:

١ - المانع المطاطي للرجال: يجوز استعماله قياساً على العزل.

٢ - اللولب: إن كان يمنع انغراس البيضة المخصبة في جدار الرحم فلا يجوز استعماله إلا في حالة العذر، وإن كان يحول دون عملية الإخصاب فيجوز استعماله ما لم ينجم عن ذلك أضرار جانبية تربي على مصلحة استعماله.

٣ - حبوب منع الحمل والمواد الكيمياوية: إن منعت الإخصاب يجوز استعمالها ما لم تسبب أضراراً جانبية تربي على مصلحة استعمالها، وإن ساهمت في قتل البييضة المخصبة، فلا يجوز استعمالها إلا في حالة العذر وقبل نفخ الروح حصراً.

٤ - يحرم عقد الأنابيب للمرأة وربط القنوات المنوية للرجل؛ لأن هذا يعد تغييراً لخلق الله وقطعاً للنسل.

ومن خلال استثمار الأساس الفقهي القاضي بأن تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة، تم التوصل إلى النتيجة الآتية: لا يجوز للدولة تبني تشريعاً يهدف إلى تحديد النسل بوسائله كافة. ●

●●●

الحواشي

١ - العزل هو: أن يجامع، فإذا قارب الإنزال نزع، وأنزل خارج الفرج. انظر شرح النووي على صحيح مسلم: ٩/١٠.

٢ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري: ١٩٤/٢٠. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٢/١٠ - ١٤.

٣ - عمدة القاري: ١٩٥/٢٠. صحيح مسلم بشرح النووي: ١٤/١٠.

٤ - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: ٢٨٨/٤.

٥ - صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٠ - ١٧.

٦ - عمدة القاري: ١٩٤/٢٠ - ١٩٥.

٧ - صحيح مسلم بشرح النووي: ٩/١٠ - ١٠.

٨ - نيل الأوطار: ١٩٨/٦.

٩ - التكوير: ٨ ـ ٩.

١٠ - ينظر نيل الأوطار: ١٩٨/٦.

١١ - فتح القدير: ٤٠١/٣.

١٢ - ينظر نيل الأوطار: ١٩٨/٦.

١٣ - حاشية ابن عابدين: ١٧٥/٣.

١٤ - فتح القدير: ٣/٤٠٠.

١٥ - شرح منح الجليل: ٢/٦٨، جواهر الإكليل: ١/٢٩٥.

١٦ - نهاية المحتاج: ٨/٤١٧، صحيح مسلم بشرح النووي: ١٠/٩.

١٧ - المغني: ٧/٣٢٦ - ٣٢٧.

١٨ - المحلى: ١٠/٧٠.

١٩ - المصدر السابق: ١٠/٧١.

٢٠ - مسألة تحديد النسل وقايةً وعلاجاً: ٢٨.

٢١ - المصدر السابق.

٢٢ - المحلى: ١٠/٧١.

٢٣ - عمدة القاري: ١٥/١٢٩.

٢٤ - صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٨٩ - ١٩٠.

٢٥ - المصدر السابق.

٢٦ - المصدر السابق.

٢٧ - صحيح مسلم بشرح النووي: ١٦/١٩١.

٢٨ - الجامع لأحكام القرآن: ١٢/٨.

٢٩ - جامع العلوم والحكم: ٤٩.

٣٠ - ينظر قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية: ١/١٦٥ - ١٧٤.

٣١ - ينظر فتح الباري: ١١/٥٨٩، حاشية ابن عابدين: ١/٣٠٢.

٣٢ - ينظر أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: ٨٠ - ٨٦.

٣٣ - فتح القدير: ٣/٤٠١. وينظر حاشية ابن عابدين: ٣/١٧٦.

٣٤ - ينظر مجموعة رسائل ابن عابدين: ١/٤١.

٣٥ - شرح مختصر خليل: ٢/٦٨.

٣٦ - نهاية المحتاج: ٨/٤١٦، وينظر حاشية البجيرمي على الخطيب: ٣/٣٠٣.

٣٧ - الفروع: ١/٢٨١.

٣٨ - الكراهة إذا أطلقت عند الحنفية فإن المراد منها كراهة التحريم.

٣٩ - حاشية ابن عابدين: ٣/١٧٦.

٤٠ - مجموعة رسائل ابن عابدين: ١/١٦ - ١٧.

٤١ - حاشية ابن عابدين: ٢/٥٦٦.

٤٢ - المائدة: ٩٥.

٤٣ - البحر الرائق: ٣/٢١٥.

٤٤ - الموسوعة الفقهية: ٢/٥٨.

٤٥ - حاشية ابن عابدين: ٣/١٧٦.

٤٦ - نهاية المحتاج: ٨/٤١٦.

٤٧ - تحفة المحتاج: ٨/٢٤١.

٤٨ - إحياء علوم الدين: ٢/٥١.

٤٩ - ينظر مسألة تحديد النسل وقايةً وعلاجاً: ٧٤.

٥٠ - الموسوعة الفقهية: ٢/٥٩.

٥١ - فأنت ترى أنه لم يتعرض لمرحلة العلقة.

٥٢ - أي التسبب في إلقاء النطفة، ينظر حاشية الشرواني على التحفة: ٧/١٨٦.

٥٣ - تحفة المحتاج: ٧/١٨٦.

٥٤ - شرح مختصر خليل: ٢/٦٨.

٥٥ - القوانين الفقهية: ٢١٧.

٥٦ - ينظر كشاف القناع عن متن الإقناع: ١/٢٢٠.

٥٧ - الفروع: ١/٢١٨.

٥٨ - منتهى الإرادات: ١/١١٥.

٥٩ - أحكام النساء: ٣٧٤.

٦٠ - ابن عابدين: ٤/٤.

٦١ - أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة: ٢٢١ - ٢٢٢.

٦٢ - ينظر الثبت الكامل لأعمال ندوة الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها: ٣٢٢.

٦٣ - المصدر السابق: ٣٢٤.

٦٤ - Network Family health International. vol. 16. No.2.

٦٥ - Gynaacology, P 234

٦٦ - الأشباه والنظائر: ٨٧.

٦٧ - النساء: ١١٩.

٦٨ - صحيح مسلم بشرح النووي: ٩/١٧٧.

٦٩ - شرح مختصر خليل: ٢/٦٨.

٧٠ - تحفة المحتاج: ٨/٢٤١.

٧١ - رواه عبدالرزاق عن سعيد بن أبي هلال مرسلا، ينظر الجامع الصغير: ٢٠٢.

٧٢ - ينظر مسألة تحديد النسل وقايةً وعلاجاً: ٢٠.

٧٣ - الأشباه والنظائر: ١٢٣.

٧٤ - المنثور في القواعد: ١/٣٠٩.

٧٥ - ينظر الأشباه والنظائر: ١٢٤.

المصادر والمراجع

١ - **أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة**، للدكتور محمد نعيم ياسين، ط. ١، دار النفائس، عمان، ١٩٩٦م.

٢ - **أحكام النساء**، لعبدالرحمن علي ابن الجوزي، منشورت المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٣ - **إحياء علوم الدين**، لمحمد بن محمد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٥م.

٤ - **الأشباه والنظائر**، لزين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٥ - **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، لمحمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري، دار الفكر، بيروت، د. ت.

٦ - **الجامع لأحكام القرآن**، لمحمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

٧ - **الجامع الصغير في أحاديث البشير والنذير**، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

٨ - **جامع العلوم والحكم**، عبدالرحمن بن شهاب الدين بن أحمد بن رجب، دار العلوم الحديثة، بيروت، د. ت.

٩ - **جواهر الإكليل**، لصالح عبدالسميع الآبي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د. ت.

١٠ - **حاشية البجيرمي على الخطيب**، للشيخ سليمان البجيرمي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٨م.

١١ - **حاشية رد المحتار**، لمحمد أمين بن عمر بن عابدين، ط. ٢، البابي الحلبي، مصر، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

١٢ - **شرح منح الجليل**، لمحمد عليش، د. ت.

١٣ - **شرح مسلم، للنووي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

١٤ - **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، العيني، دار الفكر، بيروت، د. ت.

١٥ - **فتح الباري**، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط. ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

١٦ - **فتح القدير**، للكمال بن الهمام، دار الفكر، بيروت. د.ت.

١٧ - **الفروع**، لشمس الدين محمد بن مفلح، ط. ٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٨ - **قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية**، نقابة الأطباء الأردنية، ط. ١، دار البشير، عمان، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

١٩ - **القوانين الفقهية**، لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٨٨م.

٢٠ - **كشاف القناع عن متن الإقناع**، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض. د. ت.

٢١ - **مجموعة رسائل ابن عابدين**، لمحمد أمين ابن عابدين، د. ت.

٢٢ - **المحلى**، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الفكر، بيروت، د. ت.

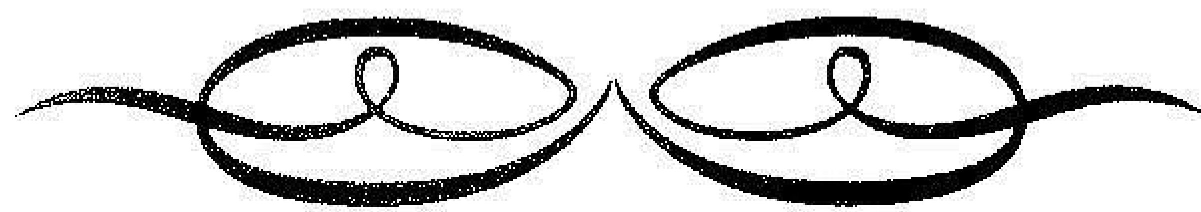
٢٣ - **مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً**، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، د. ت.

٢٤ - **المنثور في القواعد**، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، ط. ١، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢٥ - **منتهى الإرادات**، لمنصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، بيروت، د. ت.

٢٦ - **الموسوعة الفقهية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط. ٢، الكويت، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٠م.

٢٧ - **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، لأحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي، المكتبة الإسلامية، د. ت.، لمنصـور بن يونس البهوت.



أهل الصُفَّة ودورهم في نصرة الإسلام ونشر مبادئه

الأستاذ الدكتور/ حارث سليمان الضاري
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد، فهذا بحث متواضع في التعريف بأهل الصُفَّة من أصحاب رسول الله ﷺ، وبيان مكانتهم رضي الله عنهم، وما قاموا به من جهود، وما قدموا من تضحيات في خدمة الإسلام والدفاع عنه، ونشر مبادئه، والدعوة إليه، وغير ذلك مما استدعى ثناء الله عليهم وعناية الرسول ﷺ بهم، ورعايته لهم، أداءً لما لهم علينا من حقوق، وإبرازاً لدورهم المهم في تثبيت دعائم الإسلام، وتعميم مبادئه وهديه، نعرضه في المباحث الثلاثة الآتية:

المبحث الأول - التعريف بالصُفَّة وأهلها

أولاً - التعريف بالصُفَّة

الصُّفَّة لغةً: الظلة. وتطلق: على واحدة صفف الدار[1].

وعلى: ما يجعل على الراحة من الحبوب[2].

وفي المفهوم الإسلامي: تطلق ويراد بها الظلة التي أمر النبي ﷺ بإنشائها بجوار المسجد النبوي الشريف: ليسكنها من لا أهل لهم ولا سكن ولا عريف في المدينة من فقراء المهاجرين، الذين انضموا إلى موكب النور والإيمان، وكانت بمنزلة القسم الداخلي لفقراء طلبة العلم في مدرسة الإسلام الأولى: المسجد النبوي الشريف، الذي بدئ بإنشائه في العام الأول من هجرة النبي ﷺ إلى المدينة.

قال الدارقطني: هي ظلة كان المسجد في مؤخرها[٣].

وقال الحافظ ابن حجر: الصُفَّة مكان في مؤخر المسجد النبوي، مظلَّلٌ، أُعِدَّ لنزول الغرباء فيه ممن لا مأوى له ولا أهل، وكانوا يكثرون فيه ويقلون بحسب من يتزوج منهم أو يموت أو يسافر[٤].

ثانياً - التعريف بأهل الصُفَّة

١ - من هم أهل الصُفَّة

أهل الصُفَّة: هم فقراء المهاجرين إلى النبي ﷺ ممن لا مال لهم ولا مأوى، من العرب وغيرهم، الذين سكنوا صُفَّة المسجد النبوي لمدد تفاوتت قلة وكثرة، حسب تغير أحوال ساكنيها المادية والاجتماعية، كما مرَّ قريباً.

قال أبو هريرة رضي الله عنه، عريف أهل الصُفَّة في زمانه: وأهل الصُفَّة أضياف الإسلام لا يأوون إلى أهل ولا مال، ولا على أحد إذا أتته صدقة بعث بها إليهم، ولم يتناول منها شيئاً، وإذا أتته هدية أرسل إليهم، وأصاب منها، وأشركهم فيها[٥] أي النبي ﷺ.

وروى ابن سعد عن يزيد بن عبدالله بن قسيط قال: «كان أهل الصُفَّة ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ لا منازل لهم. فكانوا ينامون على عهد رسول الله ﷺ في المسجد، ويظلون فيه. ما لهم مأوى غيره»[٦].

وعن أبي الأسود الدؤلي عن طلحة بن عمرو قال: «كان الرجل إذا قدم على النبي ﷺ، وكان له بالمدينة عريف. نزل عليه. وإذا لم يكن له عريف نزل مع أصحاب الصُفَّة. قال: وكنت فيمن نزل الصُفَّة، فوافقت رجلاً. وكان يجري علينا رسول الله ﷺ كُلَّ يوم مُدًّا من تمر بين رجلين»[٧].

وعلى هذا لم تكن الصُفَّة دار عجزة أو أيتام، ألجأتهم الظروف إليها طلباً للعيش وضرورات الحياة فقط، كما يظن من لا علم له بها وبأهلها، وإنما كانت مأوى ومسكناً لمن هاجروا إلى الله ورسوله ﷺ طلباً للإيمان، الذي هبت نسائمه من قبل طيبة، وهرباً من حياة التيه والضياع: حياة الشرك والضلال، الذي لَفَّ بظلامه الإنسانية قروناً متطاولة، فتركوا لذلك الأهل والمال والولد والوطن، وأصبحوا لا يلوون على شيء من ذلك زهداً به، ورغبة بالإيمان الذي هفت إليه قلوبهم، واختارهم الله تعالى له؛ ليساهموا في حمل راية الدفاع عنه، والدعوة إليه، ونشر مبادئه في الآفاق.

٢ - عددهم رضي الله عنهم

لم أقف فيما رجعت إليه من مصادر على عدد محدد ومؤكد لأهل الصُفَّة رضي الله عنهم، وما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: كان من أهل الصُفَّة سبعون رجلاً ليس لواحد منهم رداء[٨]، لا يمثل عددهم الكلي كما هو واضح من التبعيض في الخبر، ولأن أبا هريرة يخبر عمن رآهم فيها بعد التحاقه بها وانضمامه إلى أهلها في بداية السنة السابعة من الهجرة، أما الذين سكنوها وغادروها قبل هذا التأريخ فغير مشمولين بالضرورة بهذا العدد، وكذلك ما قيل: إن عددهم كان نحو أربعمئة، لا يمثل هو الآخر عددهم بالتحديد، وعلى هذا فعددهم يفوق ما ذكر من أعداد، ومما يؤكد ذلك ما ذكره الحافظ أبو نعيم بقوله: «وكان عدد قاطني الصُفَّة يختلف حسب اختلاف الأوقات والأحوال. فربما تفرق عنها وانتقص طارقوها من الغرباء والقادمين، فيقل عددهم، وربما يجتمع فيها واردوها من الورّاد والوفود، فينضمون إليهم فيكثرون»[٩].

وقال ابن حجر: «ووقع في حديث أبي هريرة في

علامات النبوة: (أنهم كانوا سبعين)، وليس المراد حصرهم في هذا العدد، وإنما هي عدة من كان موجوداً حين القصة المذكورة»[١٠].

٣ - أحوالهم رضي الله عنهم

كان الغالب على أحوال أهل الصُفَّة رضي الله عنهم: الفقر والحاجة، ورداءة الملبس، وكآبة المظهر.

فقد رُوي عن فضالة بن عبيد أنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا صلى بالناس يخر رجال من قامتهم في صلاتهم، لما بهم من الخصاصة، وهم أصحاب الصُفَّة، حتى يقول الأعرابي: إن هؤلاء مجانين». وعن أبي حازم عن أبي هريرة قال: «كان من أصحاب الصُفَّة سبعون رجلاً ليس لواحد منهم رداء»[١١].

وفي رواية: «رأيت ثلاثين رجلاً من أهل الصُفَّة يصلون خلف رسول الله ﷺ، ليس لهم أردية»، وفي أخرى: «في الأزر وأنا منهم»[١٢].

وعن أبي حازم أيضاً عن واثلة بن الأسقع قال: كنت من أصحاب الصُفَّة، وما منا أحد عليه ثوب تام، قد اتخذ العرق في جلودنا طوقاً من الوسخ والغبار.

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: «أتى علينا رسول الله ﷺ ونحن أناس من ضعفة المسلمين ورجل يقرأ علينا القرآن، ويدعو لنا، ما أظن رسول الله يعرف أحداً منهم، وأن بعضهم ليواري من بعض من العُري»[١٣].

وقد صبروا على كل ما نالهم من فاقة، وآثروا عليها نعمة الله تعالى عليهم بالإسلام الذي احتسبوا ثوابه، والتضحية في سبيله، على الله الذي مَحَّصَهم بالفاقة والصبر عليها: ليكون منهم ومن باقي إخوانهم في الصحبة: أسمى أجيال الإنسانية هدياً وعدلاً وتضحيةً. فأعلى بذلك مقامهم في الدنيا والآخرة، وخلد ذكراهم في التأريخ، وهذا مآل كل من أخلص الإيمان لله، واستقام على هديه.

٤ - أسماؤهم رضي الله عنهم

لقد تتبع بعض العلماء أسماء أصحاب الصُفَّة رضي الله عنهم، وحاولوا جمع ما أمكن جمعه من أسمائهم، وكان ممن قاموا بذلك: أبو سعيد أحمد ابن محمد، ابن الأعرابي، المتوفى سنة ٣٤٠هـ. في كتابه (أصحاب الصُفَّة)، وتبعه بعد ذلك: أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، صاحب المستدرك، المتوفى سنة ٤٠٥هـ. في كتابه (أصحاب الصُفَّة) وتلاه: أبو عبدالرحمن محمد بن الحسين السُلمي، المتوفى سنة ٤١٢هـ. في كتابه (تأريخ أهل الصُفَّة)[١٤]، فأبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني المتوفى سنة ٤٣٠هـ في كتابه (حلية الأولياء وطبقات الأصفياء)، الذي جمع فيه ما ذكره من سبقوه من أسمائهم وأحوالهم، واستدرك ما فات غيره من أسمائهم.

قال ابن حجر: «وقد اعتنى بجمع أسماء أهل الصفة: أبو سعيد بن الأعرابي، وتبعه أبو عبدالرحمن السُلمي، فزاد أسماءً، وجمع بينها أبو نعيم في أوائل الحلية، فسرد جميع ذلك، واستدرك ما فاتهما، وأشار إلى أن بعضهم نسب إلى أهل الصُفَّة وهماً، وهم ليسوا من أهلها»[١٥].

وقد ذكر الحافظ محمد بن عبدالرحمن السخاوي، المتوفى سنة ٩٠٢هـ، نبذة من أخبارهم في كتابه (رجحان الكفة في بيان نبذة من أخبار أهل الصُفَّة)، كما جرد أسماء من ذكرهم أبو نعيم في الحلية، ورتبهم على حروف المعجم ولم يستوعبهم، وقال: «إذ لو راجعت كتب الصحابة ونحوها لظفرت بزيادة فيما أحسب، ولكن السائل التمس الاختصار والله الموفق»[١٦].

ومع هذا ما أورده هؤلاء العلماء من أسماء أهل الصُفَّة لم يتجاوز البضع والخمسين رجلاً، وهو عدد دون عددهم الحقيقي بكثير، كما أسلفنا.

المبحث الثاني

مكانة أهل الصُفَّة، ورعاية النبي ﷺ لهم

أولاً - مكانة أهل الصفة عند الله تعالى ورسوله ﷺ

حظي أهل الصُفَّة رضي الله عنهم بمكانة سامية عند الله تعالى، وعند رسوله ﷺ، وعند إخوانهم من الصحابة الآخرين رضي الله عنهم، فإضافة إلى تعديل الله تعالى العام للصحابة وترضيه عنهم، ووعده لهم بالحسنى والنعيم المقيم، ورعاية النبي ﷺ لهم، وتعهده بهم، وثنائه عليهم، وصفوا بصفات تدل على كبير فضلهم، وسمو مكانتهم؛ إذ وصفهم الله تعالى «بالداعين لربهم بالغداة والعشي» في أول النهار وآخره، بالتسبيح والتحميد والدعاء والأعمال الصالحة من الصلوات المفروضة وغيرها، كما وصفهم «بالذين يريدون وجهه»، فلا يريدون أحداً سواه، ولا يريدون عرضاً من أعراض الدنيا، أو يريدون طاعته والإخلاص فيها[١٧].

وذلك بقوله تعالى: ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾[١٨] الآية، التي نزلت في ضعفاء المسلمين وفقرائهم من أهل الصُفَّة وغيرهم، فقد روى مسلم عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال: كنا مع النبي ﷺ ستة نفر، فقال المشركون للنبي ﷺ: اطرد هؤلاء لا يجترئون علينا، قال: وكنت أنا وابن مسعود ورجل من هذيل وبلال ورجلان لست أسميهما، فوقع في نفس رسول الله ﷺ ما شاء أن يقع، فحدث نفسه، فأنزل الله عز وجل ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾[١٩] الآية.

وفي رواية عند أبي نعيم، قال: كنا نستبق إلى النبي ﷺ، فقالت قريش: تدني هؤلاء دوننا؟ فكأنَّ النبي ﷺ همَّ بشيء، فنزلت: ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾[٢٠].

وروى ابن ماجه وأبو نعيم عن: خباب بن الأرت رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي**﴾ إلى قوله تعالى: ﴿**فتكون من الظالمين**﴾ قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي، وعيينة بن حصن الفزاري، فوجدوا رسول الله ﷺ مع صهيب وبلال وعمار وخباب قاعداً في ناس من الضعفاء من المسلمين، فلما رأوهم حول النبي ﷺ حقروهم، فأتوه، فخلَوا به، وقالوا: إنا نريد أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا به العرب فضلنا، فإن وفود العرب تأتيك، فنستحيي أن ترانا مع هذه الأعبد، فإذا نحن جئناك فأقمهم عنا، فإذا نحن فرغنا فأقعدهم إن شئت، قال: (نعم) قالوا: فاكتب لنا عليك كتاباً، قال: فدعا بصحيفة دعا علياً ليكتب، ونحن قعود في ناحية، فنزل جبريل عليه السلام فقال: ﴿**ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾ إلى أن قال: فدنونا منه حتى وضعنا ركبنا على ركبته، وكان رسول الله ﷺ يجلس معنا، فإذا أراد أن يقوم قام وتركنا، فأنزل الله تعالى: ﴿**واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه**﴾.

قال خباب: فكنا نقعد مع النبي ﷺ، فإذا بلغنا الساعة التي يقوم فيها، قمنا وتركناه حتى يقوم[٢١].

وبهذا نرى أن المولى تعالى بعد أن نهى النبي ﷺ من طردهم، لما اتصفوا به من الأوصاف الماضية، من ذكرهم له تعالى وعبادتهم إياه، واخلاصهم الطاعة له، وأعراضهم عمن سواه، مهما كان السبب، حتى ولو كان الطرد مؤقتاً ومعللاً بتأليف قلوب من ظنَّ فيهم خيراً، أو رجا منهم عوناً للإسلام أو نصرة: يأمره بالصلة بهم، وصبر نفسه معهم، ودوام النظر إليهم، رعاية بهم،

وتكريماً لهم، وذلك بقوله تعالى: ﴿**واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم**﴾[٢٢] الآية.

وبعد هذا التوجيه الإلهي زاد النبي ﷺ صلته بهم وجلوسه معهم، وعدم قيامه من مجلسه قبل قيامهم، كما أفادت هذه الرواية وغيرها؛ استجابة للتوجيه الإلهي الكريم، وتطييباً لنفوس هؤلاء الذين صبروا أنفسهم على الإيمان، واستهانوا من أجله بكل ما عرض لهم من ضيق وضنك ومعاناة.

فقد جاء عنه ﷺ أنه قال: (الحمد لله جعل في أمتي من أمرتُ أن أصبر نفسي معهم)[٢٣].

وجاء عنه أيضاً حين قال له قائل من أصحابه: أعطيتَ يا رسول الله عيينةَ والأقرع مئة مئة وتركت: جعيلَ بن سُراقة الضمري أنه قال: (أما والذي نفسي بيده لجعيلُ بن سُراقَة خير من طلاع الأرض كلهم مثل عيينة والأقرع، ولكني تألفتهما ليسلما وَوَكَلْتُ جُعيلاً إلى إسلامه)[٢٤].

وهكذا نرى الإسلام يتألق في هذا الجانب الاجتماعي الإنساني هدياً وعدلاً، وتقديراً للجهود، وقبولاً للسؤال، وصدقاً في الجواب، وحكمة في التصرف، كتألقه في كل المعاني والقيم التي جاد بها على الإنسانية، وهو بهذا يؤصل مبدأ التفاضل بين الناس، ألا وهو التقوى لله، والإخلاص في طاعته، وليس المظاهر المجردة، ولا غيرها من الاهتمامات الدنيوية، التي لا يرتفع بها وضيع، ولا ينخفض بدونها كريم.

ثانيا - رعاية النبي ﷺ لأهل الصفة

اهتم النبي ﷺ بأهل الصفة اهتماماً زائداً، ورعاهم رعاية الأب الحاني على أبنائه، والأستاذ البار بتلاميذه النجباء، والداعي الحريص على أتباعه الأوفياء، والإنسان الذي اجتمعت فيه كل المعاني الإنسانية الخيرة، فخفف بذلك كثيراً من المعاناة المادية والنفسية، التي كانوا يعانونها أو بعضهم حيث كان يتفقدهم، ويقضي أغلب أوقاته معهم، ويشاركهم غالب أحوالهم حتى الجوع والفاقة.

فقد رُوي عن أنس بن مالك ﷺ أنه قال: أقبل أبو طلحة يوماً، فإذا النبي ﷺ قائم يُقرِئ أصحابَ الصُفَّة، على بطنه فصيل من حجر، يقيم به صلبه من الجوع[٢٥]. والفصيل هو القطعة من الحجر، وقد تمثلت رعايتُهُ ﷺ بأمور أهمها:

١ - رعايته العلمية لهم

كان النبي ﷺ كما هو معلوم: المعلم الأول لأصحابه رضي الله عنهم، من أهل الصُفَّة وغيرهم، وقد نال أصحابُ الصُفَّة نصيباً وافراً من تعليمه لهم ورعايته إياهم؛ لتفرغهم نسبياً للعلم، وملازمتهم له ﷺ أكثر من غيرهم، فكان ﷺ يعلمهم القرآن الكريم، والسنة المشرفة، كما كان يعلمهم السلوك والعمل، والتعامل فيما بينهم، في المسجد وفي الصُفَّة، وخارجهما، وكان يرغبهم في قراءة القرآن بمضاعفة الأجر والثواب على ذلك.

فقد رُوي عن عقبة بن عامر قال: خرج إلينا رسول الله ﷺ ونحن في الصفة، فقال: (أيكم يحب أن يغدو كل يوم إلى بطحاء والعقيق، فيأتي منه بناقتين كوماوين في غير إثم ولا قطيعة رحم؟) فقلنا: يا رسول الله كلنا نحب ذلك، قال: (أولا يغدو أحدكم إلى المسجد فيتعلم أو يقرأ آيتين من كتاب الله خير له من ناقتين وثلاث وأربع، خير له من أربع ومن أعدادهن من الإبل)[٢٦].

وعن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: أتى علينا رسول الله ﷺ، ونحن أناس من ضعفة المسلمين، ورجل يقرأ علينا القرآن ويدعو لنا، ما أظن رسول الله ﷺ يعرف أحداً منهم، وإن بعضهم ليواري من

بعض من العُرّي، فقال رسول الله ﷺ بيده فأدارها شبه الحلقة، فاستدارت له الحلقة، فقال: (بم كنتم تراجعون؟) قالوا: هذا رجل يقرأ علينا القرآن ويدعو لنا، قال: (فعودوا لما كنتم فيه)[٢٧].

وعن زرعة بن عبدالرحمن عن أبيه، وكان من أهل الصفة، قال: جلس عندنا رسول الله ﷺ، وفخذي مكشوفة، فقال: (خَمِّرْ عليك أما علمت أنَّ الفخذ عورة)[٢٨]. واسم أبيه كما ذكر الحافظ أبو نعيم هو: جرهد.

وهكذا نراه ﷺ قد تولى تعليمهم وتثقيفهم بما حباه الله تعالى من كتاب وحكمة، حتى أعدهم الإعداد المطلوب للقيام بمهام الدعوة إلى الإسلام ونشر مبادئه.

٢ - رعايته التربوية والنفسية لهم

كان أهل الصُفَّة رضي الله عنهم على الرغم من قوة إيمانهم بالإسلام، وتضحياتهم الجسام من أجله: يعانون، أو بعضهم، نفسياً مما هم فيه من فاقة وقلة، كبشر، وكان النبي ﷺ أعرف من غيره بمعاناتهم، وأقدَرَ من يستطيع علاجها أو تخفيفها على الأقل، لذا نراه ﷺ يبادر إليهم ويسألهم عن أحوالهم وما يهمهم، ويبين لهم أن ما هم فيه من حال خير لهم، وهي من صالحهم في النهاية، فيطيب بذلك نفوسهم، ويخفف من معاناتهم، ويرفع من معنوياتهم.

فعن الحسن، قال: جاء رسول الله ﷺ إلى أهل الصُفَّة فقال: (كيف أصبحتم؟) قالوا: بخير، فقال رسول الله ﷺ: (أنتم اليوم خير، وإذا غُدي على أحدكم بجفنة ورِيح بأخرى وستر أحدكم بيته كما تستر الكعبة) فقالوا: يا رسول الله نصيب ذلك؟ قال: (نعم) قالوا: نحن يومئذ خير نتصدق ونعتق، فقال رسول الله ﷺ: (لا بل أنتم اليوم خير، إنكم إذا أصبتموها تحاسدتم وتقاطعتم وتباغضتم)[٢٩].

وعن ثابت البناني قال: كان سلمان في عصابة يذكرون الله عز وجل، قال: فمَرَّ النبي ﷺ فكفوا، فقال: (وما كنتم تقولون؟) فقلنا: نذكر الله يا رسول الله. قال: (قولوا، فإني رأيت الرحمة تنزل عليكم، فأحببت أشارككم فيها) ثم قال: (الحمد لله جعل في أمتي من أمرت أن أصبر نفسي معهم)[٣٠] يشير بذلك إلى قوله تعالى: **﴿واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي﴾**.

وبهذا الأسلوب التربوي النفسي الحكيم دفع النبي ﷺ هذه الفئة المؤمنة الصادقة إلى الترفع عن الخواطر الدنيوية، والصبر على المعاناة، والتطلع إلى ما عند الله تعالى من ثواب ونعيم مقيم، وحَرِيٌّ بمن رضي بالإسلام ديناً وبالدعوة إليه سبيلاً: أن يَقْتديَ بهم في الصبر على المعاناة، والاستهانة بكل المعوقات، والرغبة فيما عند الله تعالى، وما عند الله خير وأبقى.

٣ - رعايته المادية لهم

اهتم النبي ﷺ بفقراء أصحابه رضي الله عنهم، وأهل الصُفَّة منهم خاصة، ورعاهم رعاية مادية متميزة، إضافة إلى رعايته لهم علمياً وتربوياً ونفسياً، وكان من مظاهر ذلك: تقديمه لهم ما كان متيسراً لديه، مما هو موجود عنده أو مُهدى إليه، قليلاً كان أو كثيراً، وأحياناً مع حاجته الماسة إليه، وكان يشرف بنفسه على إطعامهم وتفقد أحوالهم من هذه الناحية.

فعن مجاهد بن جبر عن أبي هريرة ﷺ قال: والله إن كنت لأَعْتَمِدُ على الأرض من الجوع، وإن كنت لأشد الحجر على بطني من الجوع - إلى أن قال: حتى مرَّ بي رسول الله ﷺ، فعرف ما في وجهي من الجوع، فقال: (أبو هريرة)، قلت: لبيك يا رسول الله، فدخلت معه البيت، فوجد لبناً في قدح فقال: (من أين لكم هذا؟) قيل: أرسل به إليك فلان. فقال: (يا أبا هريرة، انطلق إلى أهل

الصفة فادعهم) قال: وكان أهل الصُفَّة أضياف الإسلام، لا أهل ولا مال، إذا أتت رسول الله ﷺ صدقة أرسل بها إليهم، ولم يصب منها شيئاً، وإذا جاءته هدية أصاب منها وأشركهم فيها، فساءني إرساله إيايّ، فقلت: كنت أرجو أن أصيب من هذا اللبن شربة أتقوى بها، وما هذا اللبن في أهل الصُفَّة، ولم يكن من طاعة الله وطاعة رسوله بُدٌّ، فأتيتهم فأقبلوا مجيبين، فلما جلسوا، قال: (خذ يا أبا هريرة فاعطهم) فجعلت أعطي الرجل فيشرب حتى يروى، حتى أتيت على جميعهم، وناولته رسول الله ﷺ، فرفع رأسه إليَّ مبتسماً، وقال: (بقيت أنا وأنت) قلت: صدقت يا رسول الله، قال: (فاشرب) فشربت، فقال: (اشرب) فشربت، فمازال يقول: اشرب فأشرب، حتى قلت: والذي بعثك بالحق ما أجد له مساغاً، فأخذ فشرب من الفَضْلَة[٣١].

فهذه الرواية الصحيحة وحدها كافية للدلالة على مدى رعاية النبي ﷺ لأهل الصُفَّة، ومشاركته لهم، وإيثارهم على نفسه، وفرحه بشبعهم، وبما أفاء الله تعالى عليه وعليهم من بركة اللبن، وما في ذلك من شحنات إيمانية قوية تدفعهم إلى الاستهانة أكثر فأكثر، بكل معاناة من أجل الإيمان بالله تعالى ورسوله ﷺ.

ومن ذلك: دفعه لصدقات الموسرين من أصحابه إليهم وإلى غيرهم من فقراء المسلمين، وكذلك توزيعه عليهم ما قد يحصل من غنائم من أعداء الإسلام.

ومن ذلك أيضاً: توزيعه لهم على أصحابه لإطعامهم، فيذهب الرجل منهم برجلين، ويذهب الآخر بثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك، كلٌّ حَسَب استطاعته، وما يسر الله تعالى له من طعام، فعن أبي عثمان النهدي: أنه حدثه عبدالرحمن بن أبي بكر: أن أصحاب الصُفَّة، كانوا أناساً فقراء، وأن رسول الله ﷺ قال: (من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس، بسادس) أو كما قال، وإن أبا بكر جاء بثلاثة، وانطلق نبي الله ﷺ بعشرة[٣٢].

وعن محمد بن سيرين قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمسى قسَّم ناساً من أهل الصُفَّة بين ناس من أصحابه، فكان الرجل يذهب بالرجل، والرجل يذهب بالرجلين، والرجل يذهب بالثلاثة، حتى ذكر عشرة، فكان سعد بن عبادة يرجع كل ليلة إلى أهله بثمانين منهم يعشيهم[٣٣].

وروى ابن سعد عن يزيد بن عبدالله بن قسيط قال: كان أهل الصُفَّة ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ لا منازل لهم، فكانوا ينامون على عهد رسول الله ﷺ في المسجد، ويظلون فيه، ما لهم مأوى غيره، فكان رسول الله ﷺ يدعوهم إليه بالليل إذا تعشى، فيفرقهم على أصحابه، وتتعشى طائفة منهم مع رسول الله ﷺ، حتى جاء الله بالغنى[٣٤].

والرسول ﷺ يضع لنا بهذا النهج: المثل الأسمى في التعامل مع مثل هذه المواقف والأحوال الإنسانية، التي قد يتعرض لها المسلمون أو بعضهم في مسيرة الحياة، وما أكثر ما تعرضوا ويتعرضون له اليوم من أحوال شاقة ومؤلمة، حيث أمر كل مستطيع من الصحابة، رضي الله عنهم، أن يقوم بإطعام من يستطيع إطعامه من غير كلفة، تعميمًا للمشاركة بشرف القيام بواجب إطعام إخوانهم، وكفايتهم من هذه الناحية، وتحقيقاً لمبدأ التعاون على البر والتقوى، الذي دعا إليه الإسلام الحنيف، وإضافة إلى ما كان يقوم به النبي ﷺ نحو أهل الصُفَّة في هذا المجال كان الموسرون من إخوانهم الصحابة، رضي الله عنهم، يقومون أيضاً ببرهم ومساعدتهم مباشرة، وبما استطاعوا.

روي عن الحسن أنه قال: بنيت الصُفَّة لضعفاء

المسلمين، فجعل المسلمون يوغلون إليها ما استطاعوا من خير[٣٥].

وناهيك بما كان عليه الصحابة رضي الله عنهم من تفانٍ وتنافس في البذل والإنفاق في سبيل الله وإعلاء كلمته في الأرض.

المبحث الثالث

دور أهل الصُفَّة في نصرة الإسلام ونشر مبادئه

كان لأهل الصُفَّة دور بارز في نُصْرَة الإسلام ونشر مبادئه؛ إذ شاركوا إخوانهم الآخرين من الصحابة، رضي الله عنهم وأرضاهم، مشاركة فعالة ومهمة في كل ميادين العمل الإسلامي الممكنة في عهد الرسول ﷺ، وبعده، فكان منهم المجاهدون في سبيل الله ونصرة دينه، والشهداء الذين ضربوا أروع الأمثلة في الثبات والبطولة والاستشهاد، ومنهم العلماء والمفتون والولاة والرواة، الذين حملوا علم النبي ﷺ ونشروه بين الناس، ومنهم من قام بأعمال أخرى اقتضتها ظروف الدعوة وضرورة حمايتها، كحراسة النبي ﷺ، وإيصال الكتب والمراسلات، وغير ذلك من المهمات التي كانوا يكلفون بها من قبل النبي ﷺ، أو من قبل الخلفاء الراشدين من بعده، ومنهم من قام بأكثر من عمل أو مهمة من تلك الأعمال والمهمات الجليلة، وللتدليل لما ذكرنا يجدر بنا: أن نعرض، وبإيجاز، لبعض ما قاموا به من أعمال، وما بذلوا من جهود في نصرة الإسلام ونشر مبادئه والدعوة إليه.

أولا - الثبات على الإسلام وتحمل الأذى من أجل ذلك

لقد ثبت على الإسلام وتحمل الأذى من أجله في بداية الدعوة إليه إلى جانب الرسول ﷺ كثيرون من أصحابه رضي الله عنهم، كما هو معلوم. وكان منهم من سكن صُفَّة مسجده في المدينة بعد هجرتهم إليها، فسموا بأهل الصُّفَّة كما مرَّ، وكان من بين من سكنوها، ممن صبروا على أذى المشركين من أهل مكة:

١ - الصحابي الجليل: عبدالله بن مسعود رضي الله عنه[٣٦]، الذي كان أول من جهر بالقرآن الكريم بمكة بعد النبي ﷺ، وقريشٌ في أنديتها. قرأ سورة (الرحمن) فقاموا إليه فضربوه[٣٧]، حتى أدموه، وقد تكرر منهم هذا حين عاود القراءة مرة أخرى، حتى اضطر إلى الهجرة مع من هاجر من المضطهدين إلى الحبشة، ثم إلى المدينة بعد هجرة الرسول ﷺ إليها[٣٨].

٢ - الصحابي الجليل: أبو ذر الغفاري رضي الله عنه، الذي تقصّى أخبار مبعث النبي ﷺ، وحين تأكد منها خرج إلى مكة للقائه ﷺ، وبعد أن يسر الله له لقاءه، بعد جهد وعناء، وسمع منه ما كان سبباً لإيمانه وهدايته للإسلام، قال له النبي ﷺ: (ارجع إلى قومك فأخبرهم حتى يأتيك أمري)، فقال: والذي نفسي بيده لأصرخنَّ بها بين ظهرانيهم، فخرج حتى أتى المسجد، فنادى بأعلى صوته (أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله ﷺ فقام القوم إليه، فضربوه حتى أضجعوه؛ أي طرحوه أرضاً، فأتى العباس رضي الله عنه فأكبَّ عليه، وقال: ويلكم ألستم تعلمون أنه من غفار، وأنه من طريق تجارتكم إلى الشام، فأنقذه منهم، ثم عاد من الغد لمثلها فضربوه وثاروا إليه، فأكبَّ العباس عليه أيضاً، وأنقذه منهم، وانصرف بعد هذا إلى بلاد قومه، فأقام بها حتى قدم النبي ﷺ المدينة، فهاجر إليه بعد ذلك[٣٩]، ولازم المسجد والصُّفَّة فَعُدَّ من أهلها، فقد رُوي عنه أنه قال: كنت من أهل الصُّفَّة، فكنا إذا أمسينا حضرنا باب رسول الله ﷺ، فيأمر كل رجل ينصرف برجل[٤٠].

٣ - الصحابي الجليل: بلال بن رباح، رضي الله عنه، كان من أثبت الممتحنين على الإسلام؛ إذ كان سيده أمية بن خلف، يخرجه إذا حميت الظهيرة فيطرحه على ظهره في بطحاء مكة، ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره، ثم يقول له: لاتزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد، وتعبد اللات والعزى، فيقول وهو في ذلك: أحَدٌ أحَدٌ، وبقي عدو الله أمية بن خلف على هذا، حتى مرَّ به أبوبكر الصديق، رضي الله عنه، يوماً وهو يصنع به ذلك، فقال لأمية: ألا تتقي الله في هذا المسكين؟ قال: أنت أفسدته فأنقذه مما ترى، فقال أبو بكر: عندي غلام أسود أجلد منه وأقوى على دينك، أعطيكه به، قال: قد قبلت، قال: هو لك، وأخذ بلالاً فأعتقه، ثم أعتق معه على الإسلام قبل أن يهاجر من مكة ست رقاب، بلال سابعهم، وليس هذا بغريب على الصديق رضي الله عنه، وكان من تعذيبهم له أنهم أعطوه للولدان، فجعلوا يطوفون به في شعاب مكة، وهو يقول: أحَدٌ أحَدٌ، رضي الله عنه وأرضاه[٤١].

٤ - الصحابي الجليل: عمار بن ياسر، شبل الأسرة المجاهدة (آل ياسر)، الذين تحملوا من أجل الإسلام الكثير، فرفعهم الله تعالى به وخلد ذكراهم، فصاروا قدوة لمن بعدهم في البذل والتضحية من أجل العقيدة الصحيحة والمبدأ الحق، فقد لقي عمار رضي الله عنه ما لقي إخوانه، وأفراد أسرته، أمه وأبوه، من التعذيب والإيذاء، وصنوف الاضطهاد الشيء الكثير.

قال ابن إسحاق: وكانت مخزوم يخرجون بعمار ابن ياسر وبأبيه وأمه سمية، وكانوا أهل بيت إسلام، إذا حميت الظهيرة يعذبونهم برمضاء مكة، فيمر بهم رسول الله ﷺ، فيقول فيما بلغني: (صبراً آل ياسر، موعدكم الجنة). فكانوا يضربونهم ويجرونهم على الأرض الشديدة الحرارة صيفاً، ويجيعونهم ويعطشونهم. وكان المحرض عليهم الفاسق: أبو جهل مع رجال آخرين من عتاة قريش، فأما أمه فقد ثبتت على الإسلام، فطعنها أبو جهل بحربة فماتت، فكانت بذلك أول من نال شرف الشهادة في الإسلام، وأما هو فما زالوا يعذبونه ويشتدون عليه في ذلك حتى أجابهم لما طلبوا لساناً، فعن عبيدة بن محمد بن عمار قال: أخذ المشركون عماراً فلم يتركوه حتى سبَّ رسول الله ﷺ، وذكر آلهتهم بخير، فلما أتى رسول الله ﷺ، قال: (ما وراءك؟) قال: شر يا رسول الله، ما تُرِكْتُ حتى نِلْتُ منك وذكرت آلهتهم بخير. فقال رسول الله ﷺ: (فكيف تجد قلبك؟) قال: أجد قلبي مطمئناً بالإيمان، قال: (فإن عادوا فَعُدْ)[٤٢].

وفي هذا نزل قوله تعالى: ﴿**من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب أليم**﴾[٤٣].

٥ - ومنهم الصحابي الجليل: خبّاب بن الأرت، الذي نال صنوفاً من أذى المشركين واضطهادهم، حيث ضربوه وجروه في الأرض على وجهه، وكووه، وتفننوا في ذلك، فما نالوا منه ما أرادوا، وبقي ثابتاً صابراً محتسباً حتى فَرَّج الله عليه وعلى غيره من المستضعفين، الذين فازوا بشرف الثبات على الإسلام والتمسك به حتى انتصاره على الشرك والمشركين.

عن الشعبي قال: سأل عمر بلالاً عما لقي من المشركين، فقال خبّاب: يا أمير المؤمنين انظر ظهري، فقال عمر: ما رأيت كاليوم. قال: أوقدوا لي ناراً فما أطفأها إلا وَدَك ظهري.

وعن قيس عن خبّاب، قال: شكونا إلى رسول

الله ﷺ وهو مضطجع في بردة له في ظل الكعبة، فقلنا: ألا تدعو الله لنا، ألا تستنصر الله لنا، فجلس مُحْمَرّاً وجهه، ثم قال: (والله إنّ من كان قبلكم ليؤخذ الرجل فيشق باثنين، ما يصرفه عن دينه شيء، أو يمشط بأمشاط الحديد ما بين عصب ولحم، ما يصرفه عن دينه شيء، وليتمّنَّ الله هذا الأمر حتى يسير الراكب منكم من صنعاء إلى حضرموت لا يخشى إلا الله والذئب على غنمه، ولكنكم قوم تعجلون).

وعن الشعبي أيضاً عن خباب، قال: لم يكن أحد إلا أعطي ما سألوه يوم عذبهم المشركون إلا خباباً كان يضجعونه على الرضف، فلم يسمعوا منه شيئاً، وَرُوي عنه أنه قال: ما أعلم أحداً لقي من البلاء ما لقيت[٤٤]. فرضي الله عنه وعن كل من أوذي في الإسلام وثبت عليه.

ثانياً - الجهاد والاستشهاد لنصرة الإسلام

لقد كان دور أهل الصُفَّة في معارك الإسلام مع الشرك والمشركين وغيرهم من أعداء الإسلام بارزاً إلى جانب إخوانهم الآخرين من الصحابة، حيث أسهموا في تلك المعارك، وفي مقدمتها: معركة الإسلام الأولى - معركة بدر - التي اشترك فيها عدد غير قليل من أوائل أهل الصُفَّة من المهاجرين رضي الله عنهم، كما استشهد كثيرون منهم فيها وفيما تلاها من معارك الإسلام الخالدة. وها هي نماذج ممن جاهدوا واستشهدوا من أهل الصُفَّة رضي الله عنهم وأرضاهم.

١ - من شارك منهم في الجهاد

اشترك في الجهاد كثير من أهل الصفة، وكانت لهم بطولات ومواقف مشهودة، خلدها لهم التاريخ، وسجلتها ذاكرة الأمة بكل إعجاب وتقدير، وحفظها المولى تعالى لهم في صحائف أعمالهم، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر:

بلال بن رباح: الذي قتل في معركة بدر عدو الله وعدوه: أمية بن خلف، وقال حين رآه: لا نجوت إن نجا.

ومنهم: عبدالله بن مسعود، الذي أجهز على أبي جهل، بعد أن أثبته ابنا عفراء رضي الله عنهما، وقد شهد بعدها المشاهد كلها[٤٥].

ومنهم: سعد بن أبي وقاص، صاحب أول سهم رُمي في الإسلام.

ومنهم: عمار بن ياسر، وزيد بن الخطاب، وسالم بن عمير، وخريم بن فاتك بن أثوس الطائي، وحارثة بن النعمان، وخنيس بن حذافة، وخبيب بن يساف، وخباب بن الأرت، وصفوان بن بيضاء، وسالم مولى أبي حذيفة، وغيرهم رضي الله عنهم، ممن شهدوا بدراً وما بعدها من مشاهد.

٢ - من نال شرف الشهادة منهم

وإذا كان الجهاد طريق الاستشهاد، وكانت الشهادة أمنية المجاهدين في سبيل الله، فقد فاز بها كثيرون من أهل الصفة، الذين أسهموا في الجهاد، وكرمهم الله بها مع مَنْ كَرَّمهم بها من الصحابة الآخرين، رضي الله عنهم، ومنهم:

زيد بن الخطاب: الذي استشهد يوم أحد، وسالم مولى أبي حذيفة: وكان ممن استشهد باليمامة، حيث أخذ لواء المهاجرين بيده اليمنى فقطعت، ثم تناوله بشماله فقطعت، ثم اعتنق اللواء، وجعل يقرأ قوله تعالى: ﴿**وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم**﴾[٤٦] الآية.

ثالثاً - الرواة والمعلمون

حرص أهل الصُفَّة رضي الله عنهم على التلقي والرواية عن رسول الله ﷺ، وكان التلقي منه والرواية عنه، من أهم الأسباب التي دعتهم

للهجرة إليه، والسكن في الصُفَّة التي أعدها لهم، كيف وهو مصدر النور الذي هفت إليه قلوبهم، وأشربته نفوسهم، لذا لا عجب إذا رأينا حرصهم على ملازمة الرسول ﷺ وعلى الرواية عنه ما أمكنهم ذلك، ولا عجب أيضاً إذا رأينا ما كان عليه بعضهم من الحفظ وسعة الرواية، التي أسهمت كثيراً في حفظ السنة ونشرها، وتعليم من يحتاج إلى معرفتها من الناس، وها هم أبرز الرواة والمعلمين من أهل الصُفَّة، الذين عملوا على نشرها وتداولها بين أبناء الأمة:

١ - الرواة من أهل الصُفَّة

روي الحديث عن أغلب أهل الصُفَّة، ولكنهم تفاوتوا فيه قلةً وكثرة، وكان من المكثرين منهم نسبياً:

عبدالله بن مسعود ﷺ، الذي كان كثير العلم والرواية، وشديد التحري فيها، قال الذهبي: كان ممن يتحرى في الأداء ويتشدد في الرواية، وروي أنه قد نظر إليه عمر بن الخطاب مرة وقد قام، فقال: كنيف ملئ علماً[٤٧]، ومع تحريه في الرواية وتشدده فيها رُويت عنه روايات كثيرة، اشتملت على كثير من الأحكام والمبادئ الإسلامية السامية.

وأبو ذر الغفاري، روى عن النبي ﷺ روايات كثيرة، وروى عنه كثير من الصحابة والتابعين، رضي الله عنهم، وكان رأساً في العلم، كما كان يوازي ابن مسعود في العلم[٤٨].

وسعد بن أبي وقاص، روى عن النبي ﷺ كثيراً، وروى عنه كثير من الصحابة والتابعين، كعائشة، وابن عباس، وابن عمر، وجابر بن سمرة، وسعيد ابن المسيب، وأبي عثمان النهدي، وقيس بن أبي حازم، وغيرهم رضي الله عنهم[٤٩].

وأبو سعيد الخدري، الذي روى عن النبي ﷺ، كما روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وزيد بن ثابت، وروى عنه ابن عباس، وابن عمر، وجابر بن عبدالله، ومحمود بن لبيد، وأبو أمامة، وأبو الطفيل، ومن التابعين: ابن المسيب، وأبو عثمان النهدي، وطارق بن شهاب، وكان من المكثرين، فقد زاد ما روي عنه على ألف حديث. قال الخطيب: كان من أفاضل الصحابة، وحفظ حديثاً كثيراً[٥٠].

وسلمان الفارسي، الذي روى عن رسول الله ﷺ، وروى عنه: أنس بن مالك، وكعب بن عجرة، وابن عباس، وأبو سعيد، وغيرهم من الصحابة، ومن التابعين: أبو عثمان النهدي، وطارق بن شهاب، وسعيد بن المسيب، وغيرهم، كان من علماء الصحابة، وقد سئل عنه علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقال: بحر لا ينزف، وهو منا أهل البيت[٥١].

ومنهم: أبو هريرة: عبدالرحمن بن صخر الدوسي، الذي روى عن رسول الله ﷺ كثيراً، وروى عن كثير من الصحابة رضي الله عنهم، وروى عنه نحو ثمانمئة من أهل العلم من الصحابة والتابعين، وكان أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ، وأكثرهم رواية عنه. قال الربيع: قال الشافعي: أبو هريرة أحفظ من روى الحديث في دهره. وعن الأعمش عن أبي صالح قال: كان أبو هريرة أحفظ أصحاب محمد ﷺ، وقد بلغت رواياته نحو خمسة آلاف رواية[٥٢].

واضافة إلى اهتمام أهل الصُفَّة، رضي الله عنهم، برواية حديث رسول الله ﷺ وحفظهم له، اهتموا بنقله لغيرهم، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه مما عندهم من علم رسول الله ﷺ، فكان كل واحد منهم يمثل مدرسة في الجهة التي حلَّ فيها، أو أرسل إليها، مثل غيرهم من علماء الصحابة الآخرين، وقد كلف بعضهم شخصياً بمهمة التعليم لما كانوا عليه من العلم والفضل والتأهل لذلك، كعبدالله بن مسعود رضي الله عنه، الذي أرسله عمر رضي الله عنه

معلماً لأهل الكوفة ووزيراً لأميرها، فعن سفيان الثوري عن أبي إسحاق عن حارثة بن مضرب قال: قُرِئ علينا كتاب عمر، إني قد بعثت إليكم: عمار بن ياسر أميراً، وعبدالله بن مسعود معلماً ووزيراً، وهما من النجباء من أصحاب النبي ﷺ من أهل بدر، فاقتدوا بهما واسمعوا، وقد آثرتكم بعبدالله ابن مسعود على نفسي(٥٣).

وأبو هريرة رضي الله عنه، الذي أرسله عمر أيضاً والياً على البحرين، ومعلماً لأهلها أمور دينهم.

وسلمان الفارسي، الذي قال فيه علي بن أبي طالب رضي الله عنه: لا يُدرك ما عنده. وفي رواية: بحر لا يُنْزف، والذي كان معروفاً بالعلم والاهتمام بالتعليم رضي الله عنه، فقد رُوي أنه قد مرَّ به رجل من بني عبس، قال: فشرب من دجلة شربة، فقال له سلمان: عُدْ فاشرب، قال: قد رَويتُ، قال: أترى شربتك هذه نقصت منها؟ قال: وما ينقص منها شربة شربتُها. قال: كذلك العلم لا ينقص، فخذ من العلم ما ينفعك. وروي عنه أنه قال لحذيفة بن اليمان ﷺ: يا أخا بني عبس، إن العلم كثير والعمر قصير، فخذ من العلم ما تحتاج إليه في أمر دينك(٥٤).

وغيرهم من أهل الصفة الذين قاموا بمهمة التعليم، ونشر العلم، وأسهموا مع غيرهم من الصحابة الآخرين في نشر الإسلام وإشاعة مبادئه بين الناس.

رابعا: القادة والولاة والمفتون

١ - القادة

لقد تبوأ غير واحد من أهل الصفة، رضي الله عنهم، مهمة القيادة لبعض الجيوش والسرايا الإسلامية الموفقة، التي عززت في نتائجها قوة المسلمين وظهورهم على أعدائهم، ومن أولئك: سعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه، قائد جيش المسلمين في معركة القادسية الشهيرة، التي انتهت بانتصار المسلمين وهزيمة كسرى وجيوشه، والتي فتح الله تعالى بها أصقاعاً واسعة من العراق، واستفاءت منذ ذلك الوقت بظل الإسلام(٥٥).

وسلمان الفارسي، الذي أنعم الله عليه بالإسلام، وقاد جيشاً من جيوش المسلمين، وحاصر به قصراً من قصور فارس، فقال لهم: أنا رجل منكم فارسيٌّ، أترون العرب تطيعني؟ فإن أسلمتم فلكم مثل الذي لنا وعليكم مثل الذي علينا، وإن أبيتم إلا دينكم تركناكم عليه، وأعطيتمونا الجزية عن يد وأنتم صاغرون، وإن أبيتم نابذناكم على سواء، فلم يستجيبوا لعرضه، فدعاهم ثلاثة أيام إلى مثل هذا، ثم قال: انهدوا إليهم، فنهدوا إليهم، ففتحوا ذلك الحصن(٥٦)، وأضاف بذلك فتحاً آخر إلى فتوحات المسلمين.

وعكاشة بن محصن الأسدي، الذي قاد سرية إلى الغَمْر، وهو ماء لبني أسد، فأغاروا على نعم لهم، فاستاقوا مئتي بعير إلى المدينة، وقدموا على رسول الله ﷺ، ولم يلقوا كيداً من أعدائهم(٥٧).

وغيرهم ممن قادوا أو شاركوا في الخروج مع الجيوش والسرايا والكتائب الإسلامية المجاهدة في سبيل الله تعالى، ونصرة دينه وإعلاء كلمته.

٢ - الولاة

وكما كان منهم رضي الله عنهم القادة، كان منهم الولاة لبعض الأمصار الإسلامية أيضاً، ومن الولاة منهم: سعد بن أبي وقاص، الذي ولاه عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، الكوفة في العراق، وهو الذي بناها، ووليها بعد ذلك لعثمان بن عفان، رضي الله عنه(٥٨).

وعمار بن ياسر، الذي ولاه عمر أيضاً إمرة الكوفة، وبعث معه عبدالله بن مسعود؛ لتعليم

أهلها، وقد أثنى عليهما، ومما جاء في ثنائه عليهما قوله: إنهما من النجباء من أصحاب محمد ﷺ[٥٩].

وعقبة بن عامر، الذي ولي مصر، وكان قد شهد فتحها من قبل، كما كان عالماً وشاعراً، ومن الرماة المذكورين[٦٠].

وسلمان الفارسي، الذي ولي إمرة المدائن في العراق، وأبو هريرة، الذي ولي إمرة البحرين في عهد عمر رضي الله عنه، وغيرهم ممن تأهلوا للولاية والإمرة وقاموا بأعبائهما خير قيام.

وقد جاء عن سعد بن أبي وقاص أنه قال في بيان فضل الله تعالى عليه وعلى غيره من فقراء المسلمين، الذين أعزهم الله بالإسلام وأعز الإسلام بهم، ولقد رأيتني سابع سبعة مع رسول الله ﷺ، وما لنا طعام إلا ورق الشجر، حتى قرحت أشداقنا، غير أني التقطت بردة فشققتها بيني وبين سعد بن مالك، قال: فما بقي من الرهط السبعة إلا أمير على مصر من الأمصار[٦١].

٣ - المفتون

وإضافة إلى تولي من تولى منهم مراكز القيادة ومناصب الولاية تأهل منهم للفتوى والرجوع إليه فيها، وكان في مقدمة المشار إليهم فيها: عبدالله ابن مسعود رضي الله عنه، الذي كان يفتي في عهد الخلفاء الراشدين، فكان بعضهم يسأله عما يعرض لهم من أمور. ولذا عُدَّ في الطبقة الأولى من مفتي الصحابة، رضي الله عنهم، ومكثريهم فيها[٦٢].

قال الحافظ الذهبي: فلقد كان من سادة الصحابة وأوعية العلم وأئمة الهدى، ويليه في ذلك: أبو ذر الغفاري، رضي الله عنه، الذي كان رأساً في العلم، وكان يوازي عبدالله بن مسعود فيه، إلا أنه كان شديداً في الفتوى كما قيل[٦٣].

وأبو هريرة، رضي الله عنه، الذي كان ممن صارت إليهم الفتوى لما كان عليه من علم وفقه وفضل.

فقد روى ابن سعد عن زياد بن مينا أنه قال: كان ابن عباس وابن عمر وأبو سعيد وأبو هريرة وجابر مع أشباه لهم يفتون بالمدينة عن رسول الله ﷺ من لدن توفي عثمان إلى أن توفوا، وهؤلاء الخمسة إليهم صارت الفتوى[٦٤]. وأبو سعيد الخدري، رضي الله عنه، أحد الخمسة المذكورين آنفاً، الذين صارت إليهم الفتوى. قال الذهبي: كان من علماء الصحابة، وممن شهد بيعة الشجرة، روى حديثاً كثيراً، وأفتى مدة[٦٥].

وسلمان الفارسي، رضي الله عنه، الذي كان معروفاً بالفتوى والعلم والفضل كما تقدم.

وغيرهم ممن رويت عنهم الفتيا من أهل الصُفَّة، رضي الله عنهم وأرضاهم.

خامساً - خدمتهم للنبي ﷺ

خدم النبي ﷺ كثير من الصحابة، رضي الله عنهم، وكان عدد منهم من أهل الصُفَّة، الذين كانوا يتقربون إلى الله تعالى بخدمة النبي ﷺ، وطاعته فيما يطلب منهم، أو يكلفهم به، لذا نراهم يتسابقون إلى خدمته، ويتنافسون في تنفيذ أوامره، وممن عرفوا بخدمته ﷺ من أهل الصُفَّة:

عبدالله بن مسعود، الذي كان يحمل لرسول الله ﷺ الوساد والسواد والسواك والنعلين، ويقدمها إليه عند الحاجة إليها، فعن عبدالله بن شداد بن الهاد: أن عبدالله كان صاحب الوساد والسواد والسواك والنعلين[٦٦].

وسلمان الفارسي، الذي تشرف بصحبة رسول الله ﷺ وخدمته، حيث كان من الذين وضعوا أنفسهم في خدمته ﷺ.

وأبو ذر الغفاري، الذي جالس النبي ﷺ ولازمه وحاز شرف خدمته أيضاً[٦٧].

وأبو هريرة، الذي لازمه كثيراً، وقام بخدمته ﷺ، فكان يقوم بإحضار ما يحتاج إليه من ماء

وضوء وغيره، مما يأمره به، كإحضار من يريد حضوره، أو تبليغه بما يشاء، أو إيصال شيء إليه من أهل الصفة وغيرهم.

فقد روى البخاري أنه كان (يحمل أداوة لوضوئه وحاجته ... الحديث)[٦٨].

وتقدم أنه كان يرسله أحياناً إلى أهل الصفة؛ لإحضارهم لطعام أو شراب وغير ذلك.

كما كان يخرج معه أحياناً إلى السوق، فقد روي عنه أنه قال: «إن رسول الله ﷺ خرج يوماً فوجدني في المسجد، فأخذ بيدي، واتكأ عليَّ، فانطلقت معه، حتى جاء سوق بني قينقاع، قال: وما كلمني فطاف ونظر، ثم رجع ورجعت معه...»[٦٩] الحديث.

سادسا - حراستهم له ﷺ

ومن أهل الصُفَّة، رضي الله عنهم، من كان يقوم بحراسة النبي ﷺ عند الحاجة إلى ذلك، كسعد بن أبي وقاص، رضي الله عنه، فقد روى مسلم عن عائشة، رضي الله عنها، قالت: أرق رسول الله ﷺ ذات ليلة، فقال: (ليت رجلاً صالحاً من أصحابي يحرسني الليلة)، قالت: وسمعنا صوت السلاح، فقال رسول الله ﷺ: (من هذا؟) قال: سعد بن أبي وقاص جئت أحرسك. قالت عائشة: فنام رسول الله حتى سمعت غطيطه)[٧٠].

وبلال بن رباح، رضي الله عنه، الذي قام بحراسته ﷺ مع سعد بن أبي وقاص وغيرهما في وادي القرى[٧١].

سابعا - قيامهم ببعض المهمات

ومن أهل الصُفَّة من قام ببعض المهمات التي اقتضتها ظروف الدعوة الإسلامية، وضرورة حمايتها من أعدائها في بداية أمرها. كالقضاء على بعض مصادر الإيذاء أو التهديد لها. ومن ذلك على سبيل المثال ما روي: أن الرسول ﷺ قال: (من لي بخالد بن نبيح) رجل من هذيل، وهو يومئذ قبل عرفة بعرنة، قال عبدالله بن أنيس: أنا يا رسول الله، انعته لي، قال (إذا رأيته هبته) قال: يا رسول الله، والذي بعثك بالحق ما هبت شيئاً قط، قال: فخرج عبدالله بن أنيس، حتى أتى جبال عرفة، فلقيه قبل أن تغيب الشمس، قال عبدالله: فلقيتُ رجلاً، فرعبت منه حين رأيته، فعرفت حين قربت منه أنه ما قال رسول الله. فقال لي: من الرجل؟ فقلت: باغي حاجة، هل من مبيت؟ قال: نعم فالحق، فرحت في أثره، فصليت العصر ركعتين خفيفتين، وأشفقت أن يراني، ثم لحقته، فضربته بالسيف، ثم خرجت، فأتيت رسول الله ﷺ، فأخبرته[٧٢].

وبهذه الأعمال الجليلة المتنوعة، التي قام بها أهل الصُفَّة وغيرها، مما لا يسمح المجال باستقصائها، أسهم أهل الصُفَّة وغيرها مما لا يسمح المجال باستقصائها، أسهم أهل الصُفَّة مع باقي الصحابة، رضي الله عنهم، في تثبيت دعائم الإسلام ونشر مبادئه وهزيمة كيد أعدائه.

وبها يتضح أنهم لم يكونوا منقطعين للعبادة وحدها، أو منشغلين بالأوراد والأذكار دون سواها، كما توهم بعض الباحثين، غير عابئين بما يجري حولهم من صراع بين الحق والباطل، واعتراك بين الخير والشر، بين الإسلام الذي هاجروا إليه، وهجروا من أجله الأهل والأموال والأوطان، وبين الشرك الذي هجروه وأهله، وشاركوا في استئصاله وإحلال الإسلام ودعوته، دعوة الخير محله.

الخاتمة

من خلال عرضنا السريع لأحوال هذه الكوكبة النيرة من أعيان أهل الصُفَّة، رضي الله عنهم، وبيان ما قدموا من تضحيات، وما قاموا به من جهود في تثبيت دعائم الإسلام ونصرته ونشر مبادئه، يتضح لنا الآتي:

١ - فضل أهل الصُفَّة، وسمو مكانتهم عند الله تعالى، وعند رسوله ﷺ، حيث وصفهم الله تعالى بالداعين إليه ﴿**بالغداة والعشي**﴾ ووصفهم بالذين ﴿**يريدون وجهه**﴾ ووعدهم بالحسنى والنعيم المقيم، وقال فيهم رسول الله ﷺ: (الحمد لله جعل في أمتي من أُمرت أن أصبر نفسي معهم)، ولازم مجالستهم، ورعاهم استجابة لأمر الله تعالى له بقوله: ﴿**واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي**﴾ الآية.

٢ - مساهمتهم الواضحة في كل ميادين العمل الإسلامي، التي اقتضتها ظروف الدعوة الجهادية والثقافية وغيرهما من الأمور التي مر ذكرها قريباً.

٣ - بروز عدد منهم في كثير من مجالات الدعوة والمجالات الجهادية والقيادية والعلمية وغيرها.

٤ - استشهاد كثير منهم في معركة بدر وما بعدها من معارك الإسلام الخالدة في عهد الرسول ﷺ وبعده.

٥ - لم يكن أهل الصفة فقراء لجأوا إلى الصفة طلباً للعيش والسكن المحض كما ظن الظانون، وتوهم المتوهمون، ممن لا خبرة لهم بأحوالهم، ولا اطلاع لهم على تأريخهم المجيد الحافل بالعمل والجد والجهاد، وأن ما طرأ عليهم من فاقة وفقر ما كان إلا بسبب الهجرة إلى الله تعالى ورسوله، وتركهم الأهل والأموال والأوطان من أجل ذلك، وحسبنا منهم: سعد بن أبي وقاص، الذي ترك الأهل والمال والولد، وصهيب الرومي، الذي خلّى كل ماله وثيابه في مكة للمشركين على أن يتركوه: ليلحق برسول الله ﷺ، وسلمان الفارسي، الذي هجر العِزّ والجاه والأهل والوطن طلباً للإيمان، الذي توهجت أنواره في المدينة المنورة، كما أنهم لم يكونوا منقطعين للعبادة والأذكار والأوراد دون غيرها، كما يحلو لبعض من يدعون الاقتداء بهم في ذلك هرباً من مواجهة مطالب الحياة وضروراتها، وإنما كانوا طلاب مدرسة خاصة، يتعلمون فيها العلم والعمل من معلمهم الأول، وجنود تكنة عسكرية متقدمة، يتلقون فيها الأوامر من قائدهم الأعلى الرسول القائد ﷺ؛ ليقوموا بمهماتهم من جهاد ودعوة، خدمة للإسلام ونشراً لمبادئه. ●

●●●

المصادر والمراجع

١ - معجم البلدان: ١٣/ ١١٤.
٢ - النهاية في غريب الحديث: ٣/ ٣٧.
٣ - معجم البلدان: ١٣/ ١١٤.
٤ - فتح الباري: ١١/ ٢٨٧.
٥ - حلية الأولياء: ١/ ٣٣٦.
٦ - الطبقات الكبرى: ١/ ٢٥٥.
٧ - حلية الأولياء: ١/ ٣٣٨.
٨ - حلية الأولياء: ١/ ٣٣٩. والرداء: ما يستر أعلى جسم الإنسان. أي ليس لهم إلا ما يستر عوراتهم. وهو الإزار.
٩ - حلية الأولياء: ١/ ٣٤٠.
١٠ - فتح الباري: ١١/ ٢٨٧.
١١ - حلية الأولياء: ١/ ٣٣٩.
١٢ - الطبقات الكبرى: ١/ ٢٥٥.
١٣ - حلية الأولياء: ١/ ٣٤١، وسير أعلام النبلاء: ٣/ ٣٨٥.
١٤ - مجموع الفتاوى: ١١/ ٤١.
١٥ - فتح الباري: ١/ ٢٨٧.
١٦ - رسالة أسماء أهل الصفة للسخاوي: ٢٠٨، مخطوطة.
١٧ - الجامع لأحكام القرآن: ٦/ ٤٣١ - ٤٣٢.

١٨ - سورة الأنعام: ٥٢.
١٩ - مسلم بشرح النووي: ١٥/١٨٧ - ١٨٨.
٢٠ - حلية الأولياء: ١/٣٤٥.
٢١ - سنن ابن ماجه: ٢/١٣٨٢ - ١٣٨٣، وقال محققها الشيخ محمد فؤاد عبدالباقي: ورجاله ثقات، وأبو نعيم: حلية الأولياء: ١/٣٤٤، وتفسير ابن كثير: ١/٥٨٠ - ٥٨١.
٢٢ - سورة الكهف: ٢٨. ومعنى (يدعون): يذكرون الله ويحمدونه ويسبحونه. قال الطبراني، عن عبدالرحمن بن سهل بن حنيف: نزلت على رسول الله ﷺ وهو في بعض أبياته. تفسير ابن كثير: ٤/٤٦١. ومعلوم أنه لم تتعدد أبياته إلا في المدينة.
٢٣ - أبو نعيم، الحلية: ١/٣٤٢، وتفسير ابن كثير: ٢/٤١٦، بلفظ (من أمرين). قال الهيثمي: ورجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد: ٧/٢١.
٢٤ - أبو نعيم، الحلية: ١/٣٥٣، وطلاع الأرض، بكسر الطاء: هو ما طلعت عليه الشمس من الأرض، ابن منظور، لسان العرب: ٤/٢٦٩٠.
٢٥ - حلية الأولياء: ١/٣٤٢.
٢٦ - حلية الأولياء: ١/٣٤٢، والكوماء: هي مشرفةُ السنام عاليتُه.
٢٧ - حلية الأولياء: ١/٣٤١.
٢٨ - سنن الدارمي: ٢/٢٨١. ومعنى خَمِّرْ عليك: غطِّ فخذك.
٢٩ - حلية الأولياء: ١/٣٤٠، والحسن: هو الحسن البصري، رضي الله عنه.
٣٠ - حلية الأولياء: ١/٣٤٢ - ٣٤٣.
٣١ - صحيح البخاري: ١١/٢٤١. وصحيح الترمذي، صفة القيامة، باب ٣٦.
٣٢ - حلية الأولياء: ١/٣٣٨.
٣٣ - حلية الأولياء: ١/٣٤١.
٣٤ - الطبقات الكبرى: ١/٢٥٥.
٣٥ - حلية الأولياء: ١/٣٤٠، ومعنى يوغلون: يوصلون إليهم ما أقدرهم الله تعالى عليه من خير.
٣٦ - حلية الأولياء: ١/٢٧٥.
٣٧ - البداية والنهاية: ٧/١٦٩.
٣٨ - الإصابة: ٢/٣٦٩.
٣٩ - الإصابة: ٤/٦٢ - ٦٣.
٤٠ - حلية الأولياء: ١/٣٥٢، والطبقات الكبرى: ١/٢٥٦.
٤١ - حلية الأولياء: ١/١٤٧ - ١٤٨، والبداية والنهاية: ٣/٥٥ - ٥٦.
٤٢ - حلية الأولياء: ١/١٣٩ - ١٤١، والبداية والنهاية: ٣/٥٦.
٤٣ - سورة النحل: ١٠٦.
٤٤ - حلية الأولياء: ١/١٤٣ - ١٤٤، البداية والنهاية: ٣/٥٧ - ٥٨.
٤٥ - البداية والنهاية: ٣/١٦٩ - ١٧٠.
٤٦ - سورة آل عمران: ١٤٤.
٤٧ - تذكرة الحفاظ: ١/١٣ - ١٤، والإصابة: ٢/٣٦٨ - ٢٧٠.
٤٨ - تذكرة الحفاظ: ١/١٧ - ١٨، والإصابة: ٢/٦٢ - ٦٤.
٤٩ - الإصابة: ٢/٣٣، وتدريب الراوي: ٢.
٥٠ - الإصابة: ٢/٣٥ - ٣٦.
٥١ - الاستيعاب: ٢/٥٦ - ٦١، والإصابة: ٢/٦٢.
٥٢ - سير أعلام النبلاء: ٢/٦٣٢، والإصابة: ٤/٢٠٢ - ٢٠٥.
٥٣ - تذكرة الحفاظ: ١/١٣ - ١٤.
٥٤ - حلية الأولياء: ١/١٨٥ - ١٨٧.
٥٥ - الإصابة: ٢/٣٣.
٥٦ - حلية الأولياء: ١/١٨٩.
٥٧ - الطبقات الكبرى: ٢/٨٤، وعيون الأثر: ٢/١٤٩.
٥٨ - الإصابة: ٢/٣٣ - ٣٤.
٥٩ - البداية والنهاية: ٧/٣٢٣، والإصابة: ٢/٥١٢.
٦٠ - سير أعلام النبلاء: ٢/٤٦٧.
٦١ - حلية الأولياء: ١/٩٣.
٦٢ - تدريب الراوي: ٣٨٠.
٦٣ - تذكرة الحفاظ: ١/١٦ - ١٩.
٦٤ - الطبقات الكبرى: ٢/٣٧٢.
٦٥ - تذكرة الحفاظ: ١/٤٤.
٦٦ - حلية الأولياء: ١/١٢٦، والبداية والنهاية: ٧/١٦٩، والسواد بكسر السين: السرار، يقال: ساودت الرجل مساودة إذا ساررته.
٦٧ - حلية الأولياء: ١/١٥٧ - ١٦٤.
٦٨ - البخاري: ٢/٢٤٠، والمسند: ١٧/٢٧.
٦٩ - المستدرك: ٣/١٦٦.
٧٠ - مسلم بشرح النووي: ١٥/١٨٢ - ١٨٣، والغطيط: صوت النائم المرتفع.
٧١ - عيون الأثر: ٢/٤١٤، ووادي القرى بين المدينة والشام، وهو من أعمال المدينة، كثير القرى، فتحه النبي عنوة، ثم صالح أهله على الجزية.
٧٢ - حلية الأولياء: ٢/٥.

الحواشي

١ - **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالبر، بحاشية الإصابة، دار العلوم الحديثة.

٢ - **الإصابة في تمييز الصحابة**، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني، دار العلوم الحديثة.

٣ - **البداية والنهاية**، للحافظ أبي الفداء ابن كثير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٤ - **تدريب الراوي شرح تقريب النواوي**، للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق الشيخ عرفان عبدالقادر حسونة، دار الفكر للطباعة والنشر.

٥ - **تذكرة الحفاظ**، للإمام الحافظ شمس الدين أبي عبدالله الذهبي. دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

٦ - **تفسير ابن كثير**، للإمام أبي الفداء إسماعيل بن كثير، دار القلم، بيروت.

٧ - **الجامع لأحكام القرآن**، للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨ - **الجامع الصحيح**، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الفكر.

٩ - **الجامع الصحيح**، للإمام الحافظ أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري بشرح النووي، دار الفكر ومؤسسة مناهل العرفان، بيروت - لبنان.

١٠ - **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، للحافظ أبي نعيم الأصبهاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

١١ - **رسالة أسماء أهل الصُفّة**، للحافظ شمس الدين محمد بن عبدالرحمن السخاوي. مخطوطة ضمن مجموع تحت رقم ٦٦٦٥. المكتبة الوطنية، بتونس.

١٢ - **السنن**، للإمام الحافظ أبي عيسى الترمذي، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة، بيروت - لبنان.

١٣ - **السنن**، للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي.

١٤ - **السنن**، للإمام الحافظ أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥ - **سير أعلام النبلاء**، للإمام الحافظ شمس الدين أبي عبدالله الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط. مؤسسة الرسالة، عمان - الأردن.

١٦ - **الطبقات الكبرى**، للحافظ ابن سعد. دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت.

١٧ - **عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير**، للحافظ أبي الفتح محمد بن سيد الناس.

١٨ - فتح الباري شرح **صحيح البخاري**، للحافظ أحمد بن حجر، دار إحياء التراث العربي.

١٩ - **لسان العرب**، لابن منظور، دار المعارف.

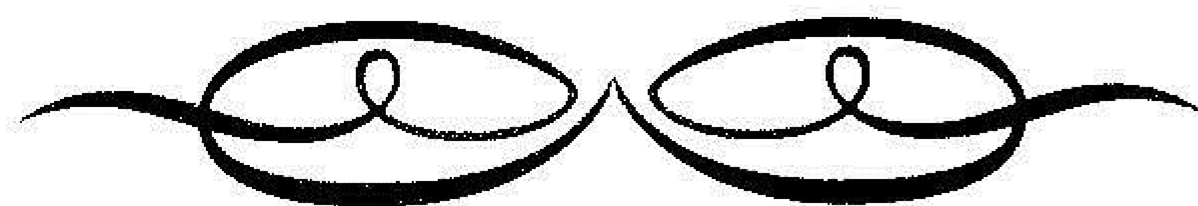
٢٠ - **مجمع الزوائد**، للحافظ نور الدين الهيثمي. دار الكتاب العربي، بيروت.

٢١ - **مجموع الفتاوى**، لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، إصدار الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين.

٢٢ - **المستدرك**، للإمام الحاكم أبي عبدالله النيسابوري، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٣ - **معجم البلدان**، لياقوت بن عبدالله الحموي، دار إحياء التراث العربي.

٢٤ - **النهاية في غريب الحديث**، للحافظ مجدالدين ابن الأثير، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي. نشر المكتبة العلمية، بيروت.



الثقافة ومقتضيات التناقض في ظل نظام العولمة

الدكتور/ سعيد بن الصغير شبار
جامعة القاضي عيّاض
بني هلال - المغرب

١:١ - الثقافة بين الوحدة والتعدّد

إذا أردنا أن نقف على تعريفات للثقافة ، لها علاقة بأبعاد العولمة ومتغيّراتها وبجدل الخصوصية المحلية والعالمية الكونية ، فإنَّ الكتب المتوافرة والمتداولة لا تسعف إلاّ بالقليل النادر من هذا النوع من التعريفات ، لكنّها على كلّ حال ، أو بعضًا منها على الأصح ، ينطوي على أبعاد ودلالات عميقة في التعريف من حيث التحقّق بشرط الذاتية أو بشرط العالمية أو بكليهما معًا مع إبراز الإيجابي والسلبي في كلّ انتماء.

من هذه التعريفات نذكر ما ذهب إليه مالك بن نبي، من كون الثقافة: «أسلوب الحياة في مجتمعٍ معيّن (...) تخصّ السلوك الجماعي، الذي يطبع تصرّفات الفرد في ذلك المجتمع»[١]، بل هي «حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعًا ميتًا»[٢].

فداخل مجتمع متحرك تتم «عملية تركيب ثقافته، بصورة تلقائية، تنحصر في تنظيم المقوّمات الثقافية في وحدة متجانسة تمثّل ثقافته». «فأساس كلّ ثقافة هو بالضرورة (تركيب) و(تأليف) لعالم الأشخاص. وهو تأليفٌ يحدث طبقًا لمنهج تربوي، يأخذ صورة فلسفية أخلاقية. إذًا الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية أُولَى المقوّمات في الخطة التربوية لأيّ ثقافة»[٣]. ثمَّ إنَّ «الفرد المنعزل (...) لا يمكن أن يستقبل الثقافة ولا أن يرسل إشعاعها»، و«الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحوّل إلى عناصر ثقافية إلاّ إذا تألّفت أجزاؤها، فأصبحت (تركيبًا)، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبدًا»[٤].

إنّ الثقافة حسب رأي ابن نبي دائمًا -

«نظرية في السلوك أكثر ممّا هي نظرية في المعرفة». وبهذا تكون الثقافة أعم من التعليم نفسه، وأعم من المعرفة والأفكار، وأوثق صلة بالشخص. فهي عمومًا «مجموع الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعوريًّا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي وُلد فيه (...). هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته»[٥].

ويرى الجابري أنَّ الثقافة: «ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصوّرات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات، التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكّل أمّة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطوّرات بفعل ديناميتها الداخلية، وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء (...). إنَّ الثقافة هي المعبر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمّة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان، ومهامّه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل...»[٦].

وعند برهان غليون «كلّ ثقافة خاصّة، كما لكلّ مؤسّسة روحها؛ أي نظام عملها وردود أفعالها، وتوجّهاتها العميقة، التي تكون لديها ما يمكن أن نسمّيه المناعة الذاتية ضدّ كلّ نوعٍ من أنواع التغيير الخطيرة التي تهدّد انسجامها الداخلي وقيامها بوظائفها (...). والواقع أنَّ الثقافة الحيّة لا تقبل بضم خبراتٍ جديدة إلى مخزونها المعرفي أو الخيالي. إلاّ إذا لم تكن هذه الخبرات تتعارض مع خبرات سابقة وراسخة تضمن توازناتها الكبرى»[٧].

وهذا، كما هو واضح، صحيحٌ بنسبٍ عالية في الثقافات الحيّة الناهضة والفاعلة، التي تشكّل أنظمة وأنساقًا مستعصية على الاختراق والذوبان، تحفظ الفرد والجماعة وتؤمنهما داخلها، وتجعلهما في الوقت نفسه مُنفَتِحَين ومُشعَّين على العالم الخارجي. وتقوم بعملية فرز داخلية للمنقول الوافد، فتعمد إلى دمجه واستيعابه، أو طرحه وإبعاده. لكنّ الأمر يكون مختلفًا تمامًا بالنسبة للثقافات التي أصابها الوهن وارتخت خيوط الفاعلية والمقاومة فيها، كما هو شأن كثيرٍ من ثقافات «الجنوب»؛ إذ إنَّ حظّ المؤثّرات الخارجية فيها قوي وبالغ الأثر، وثقافتنا العربية الإسلامية أصيبت أيضًا بهذا الداء بعد ما كانت تتحرّى بوتيرة وفاعلية كبيرة وقوية، جعلتها تعمّم مبادىء الرسالة الجديدة وقيمها ومفاهيمها.

وبما أنَّ الثقافة تأليفٌ وتركيب ودمج لعناصر ومكوّنات تصوغ في النهاية الفلسفة الأخلاقية لأيّ جماعة، فإنّها قابلة لأن تتنوّع وتتأثّر وتتفكّك... فـ «الهوية الثقافية كيانٌ يصير، يتطوّر، وليس معطى جاهزًا ونهائيًّا. هي تصير وتتطوّر إمّا في اتجاه الانكماش، وإمّا في اتجاه الانتشار، وهي تغتني بتجارب أهلها ومعاناتهم.. وأيضًا باحتكاكها سلبًا وإيجابًا مع الهويات الثقافية الأخرى، التي تدخل معها في تغاير من نوعٍ ما..»[٨]. أمّا على المستوى الكوني فـ «ليست هناك ثقافة عالمية واحدة، وليس من المحتمل أن توجد في يومٍ من الأيّام، وإنّما وُجدت وتوجد وستوجد ثقافات متعدّدة متنوّعة تعمل كلٌّ منها بصورةٍ تلقائية، أو بتدخل إرادي من أهلها على الحفاظ على كيانها ومقوّماتها الخاصّة..»[٩]. وبقدر ما تمتلك ثقافة ما قدرة ذاتية على الانفتاح والحوار تساهم في عملية التثاقف الإيجابي مع الثقافات الأخرى.

الاقتدار الذاتي والفاعلية والحركية إذًا... شروطٌ لا بدّ منها للحياة والوجود، والثقافة التي تتوحّد عند أصولها المرجعية وتنفتح في تجلّياتها لتستوعب أشكال الحياة ومظاهرها كافّة، ولتحاور

الآخر وتتفاعل معه، هي التي بإمكانها أن تعيش وتؤثّر في التقويم المحلي والكوني وتساهم فيه. ومن غير هذه الشروط فمن السهل جدًّا أن تبتلعها ثقافات أقوى منها في ظلّ قانون العولمة الآخذ في الانتشار. وليس صحيحًا ما يذهب إليه بعضهم - مثلاً - من كون «العولمة الثقافية لا تنتج ثقافة عالمية، ولكنّها تنتج بالأحرى كوكبًا تختلط فيه الثقافات وتتعايش أو تتصارع، ففي كلّ مكان تقريبًا، أينما ذهب المرء، من السهل عليه أن يعثر على مطعمٍ صيني أو مكسيكي، وعلى مطعم هندي، وعلى بائع السمك والبطاطا أو الهامبوركر الأمريكي. لكنّنا بعيدون جدًّا عن عالمٍ تقدّم فيه كلّ المطاعم وجبة واحدة..»[١١]. فهذه ليست مؤشّرات عميقة على التعدّد الثقافي بقدر ما هي مظاهر سطحية وشكلية لا يمكن أن تعكس كل أبعاده وتجلّياته، وإنْ كانت تصلح نموذجًا لتفسير بعض من تلك الأبعاد متعلّقٌ بنظام أو «ثقافة الأكل». ومثل هذا أيضًا كثير من الإسقاطات التي تختزل مفهوم الثقافة إلى نوعٍ من «الفن» المستهتر، أو «الرياضات» الطائشة.. فأيُّ فصلٍ بين الأصول المرجعية الكبرى المحدّدة لهوية الثقافة ووحدتها وبين مظاهرها وتجلّياتها الممثّلة لِغِناها وتنوّعها.. هو تحريفٌ خطير يمارس على هذه الثقافة.

ولا يخفى الآن أنَّ الآلة الضخمة الموجّهة لعملية العولمة والمتحكمة بها هي الإعلام القائم على أداء الصورة وإيحاءاتها. وأخطر تحريف يمارسه إعلام الصورة على ثقافة المشاهد تحويل هذه الثقافة عن أساسها الفكري التربوي التكويني العميق إلى أسس سطحية إلحاقية، تلقن مبادىء التبعية والاستهلاك والإشباع المادي، وتقتل الروح المعنوية والفكر الحرّ المستقل. إنّها باختصار تغتال في الإنسان ثقافته.

ولو التمسنا بداياتٍ لاختزال مفهوم الثقافة وقص أطرافه في الفكر الحديث بخاصّةٍ لوجدنا ذلك مع تنامي نفوذ العامل الاقتصادي وهيمنته على توجيه الحياة بمنطقه في الربح وقيمه في الاستهلاك. كان هذا لدى الدول العظمى السبّاقة إلى تطوير اقتصادياتها سواء بفعل الكشوفات الجغرافية، أو الثورات الصناعية، أو امتصاص خيرات المستعمرات.. أو غير ذلك، الشيء الذي جعل الاقتصاد لديها يحقّق نوعًا من «الاستقلال» الثقافي. وانتقل هذا بحكم التبعية والتقليد إلى البلدان المتخلّفة من غير أن تعرف بنياتها التحتية الاقتصادية تلك التحوّلات الجذرية، أو أن تكون إفرازًا طبيعيًّا لها. فنجد تلك البلدان، وعلى رأسها كثير من بلدان العالم العربي والإسلامي - وهي المقصودة بالدرجة الأولى - تتلمّس طريق التحديث على النموذج الغربي، وتتملّص تدريجيًّا من ثقافتها التاريخية، وتتنكر تدريجيًّا كذلك لأصولها المرجعية.

ولئن كان الغرب الذي أنتج تطوّره الاقتصادي المهووس بالربح السريع على حساب القيم والأخلاق، ثقافة عبّر عنها كثير من نقّاده من أبنائه بخاصّةٍ بـ «الثقافة المصنعة» أو «الثقافة الآلية»، أو «الثقافة الرقمية»، أو «ثقافة الاستهلاك»...إلخ، قادرًا بحكم قوّة بنياته التحتية على امتصاص مضاعفات هذا المنتوج السلبية ولو إلى حين، وبخاصّةٍ المضاعفات الاجتماعية «الحريّات الفردية والأسرية والجماعية..» والبيئية «دمار التلوث والتسلّح والحروب وجنون التصنيع والعبث العلمي..»، فإنَّ البلدان الأخرى عاجزة كلّ العجز عن ذلك، ممّا يعرّضها إلى أزماتٍ وكوارث مضاعفة، لا تجد حلاً لها إلاّ في المزيد من الارتماء في أحضان الغرب. بمنطقٍ تحليلي آخر، إنَّ الغرب لا يهيمن ويستعبد في عولمته بالقوّة والضغط والتفوّق.. وحسب، ولكن

بقدرٍ كبير بتصدير الأزمات والأوبئة وأشكال الميوعة والانحلال أيضًا[11]، التي تطال الإنسان والحيوان والجماد.. وهذه الكائنات جميعها لا يمكن أن تجد أمنها الذاتي إلاّ في ثقافةٍ تؤطّرها وتقنّن أشكال العلاقة والتسخير فيما بينها نحو قيم الخير والعدل والصلاح. ولنستمع إلى واحدٍ من أبناء الغرب وباحثيه، ينتقد هذا المنحى الاختزالي لمفهوم الثقافة في العصر الحديث، فبعد تعريفه الثقافة «بأنّها الاستجابة التي أسهمت بها الجماعات البشرية إزاء مشكلات وجودها الاجتماعي» يقول سيرج لاتوش: «... ففي المجتمعات السابقة للعالم الحديث، تغطي الثقافة جوانب نشاط الإنسان كافّة. ذلك أنَّ هذه المجتمعات تجهل تمامًا الاقتصاد بما هو كذلك. حيث إنَّ المجال الاقتصادي يكون «منتظمًا» في الكلّ الثقافي وصنوًا لهذه الاستجابة الشاملة لتحدّي الكينونة. أمّا المجتمع الحديث فإنّه «مخترع» الاقتصاد، أي مضيفٌ استقلالاً على «مجال» الإنتاج وتوزيع الثروات المادية واستهلاكها (...) فقد اختزل الثقافة إلى الشواغل «الثقافية» للوزارات التي تحمل اسمها. والحقيقة أنَّ هذا الاختزال يجد أصله في الميتافيزيقا الغربية التي تجزّىء منذ أفلاطون وحدة الكينونة إلى مادة وروح، وهكذا لا تغدو الثقافة أكثر من الوعي، أو حتى الوعي الزائف، الذي يمتلكه مجتمع بممارساته «المادية» عبر الدين والفن ووسائل التعبير كافّة (...). فاحترام الثقافات [أي بالمعنى المتقدم] لا يمسّ إذًا نموذج التنمية، ولا يكون البعد الثقافي سوى ترفًا يمكن للمرء في نهاية المطاف أن يتقدم به بصفته قربانًا في طقس اليونسكو عندما يقيم مهرجانًا للفنون الأفريقية أو يفتتح متحفًا للتقاليد الشعبية..»[12]. يضيف لاتوش مؤكّدًا الطابع الانفتاحي التعدّدي للثقافة، وضرورة الاستناد إلى أصل ومرجع موحّد وناظم.. «إذا كانت الثقافة إجابة عن مشكلة الكينونة، فهي تشتمل على مقدار لا نهائي من التفريعات، كالكينونة ذاتها. إنَّ مستويات الإجابة يمكن أن تكون لا نهائية، كما أنَّ تقاطعات المجالات والمستويات يمكن أن تقود إلى عددٍ لا نهائي من التركيبات. فهناك الثقافة الدينية، والثقافة الجمالية، والثقافة الغذائية، والكسائية.. إلخ (...). وهناك الثقافة المحلية الإقليمية، والقومية.. وهناك منطقة ثقافية مسيحية، ومنطقة ثقافية إسلامية، ومنطقة ثقافية بوذية..»[13]. وقد «يسمح هذا التنوّع اللا نهائي «بتمويل فولكلوري» للثقافة، فإذا لم يكن هناك «مرجع» متين وواضح للهوية الثقافية، فإنَّ وحدة النوع البشري تهتدي إلى حقوقها عبر تجارب عالمية قابلة للتطوّر، لكن ليس عبر بدائل حقيقية، بدائل العلم والتقنية والاقتصاد وحتى السياسة. وهذه البدائل هي الإجابات الحديثة والوظيفية على الحاجات «الطبيعية» والأبدية للإنسان. غير أنّه ليس من المشروع حقًّا بطبيعة الحال أنْ نحدّد أنَّ «الشعب» أو «الأمّة» الحامل الأوحد «للثقافة» (...). إنَّ النظر إلى الثقافة القومية على أنّها حامية الهوية الثقافية ومعاملة بقيّة الأشياء (الإقليم - الطبقة.. إلخ) على أنّها مواقع التخلّف الثقافي، أمر غير مشروع على الإطلاق، ذلك أنَّ الإجابة على مشكلة الوجود الاجتماعي تتحقّق من خلال الوسط العائلي والمحلّي والإقليمي واللغة والدين بقدر ما تتحقّق من خلال الانتماء القومي»[14].

٢:١ - التثاقف بين الإيجابية والسلبية..

إذا أمكننا أن نستخلص ممّا تقدّم أنَّ الثقافة تشكّل عمق المجتمع والإنسان وتصوغه وتغذّيه وتزوّده في الوقت ذاته بكلّ القيم والمبادىء والمعاني والرموز.. الدينية والتاريخية والعرفية..

ممّا يشكّل إطار خصوصيّته وتميّزه ويعكس هويّته. فإنّها إذ تفعل ذلك، تفتح أمامه أيضًا بالضرورة آفاقًا للتواصل والتفاعل مع مكوّنات ثقافية مغايرة لا يملك إزاءها إلاّ أن يكون أداؤه سلبيًّا منفعلاً متلقيًا، أو إيجابيًّا فاعلاً مساهمًا. ومعنى الانفتاح الإيجابي هذا، نجد تعبيرًا بليغًا عنه في القرآن الكريم بصيغ متعدّدة منها: ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض**﴾[١٥]، ﴿**يا أيّها النّاس إنّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا**﴾[١٦]، ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمةٍ سواء بيننا وبينكم..**﴾[١٧]، ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن**﴾[١٨]، ﴿**ادعُ إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[١٩]، ﴿**يا أيّها النّاس اعبدوا ربّكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلّكم تتّقون**﴾[٢٠]...

إنّه التدافع والتعارف والحوار بين الناس والمقرّبين، منهم أهل الكتاب، القائم على أسس مرجعية ومنهجية لا تعدم أيّ ثقافة متى كانت إنسانية أو ربانية تحترم الآخر أصولاً له هي دعامة هذا الانفتاح المتبادل ومستنده. وقد قدّمت الحضارة الإسلامية أرقى نموذج له في عالميتها الأولى: إذ جعلت من أقطارها المفتوحة، مهما نأت، مراكز وأقطابًا فاق بعضها في إنجازه العلمي والحضاري مراكز الخلافة ذاتها. فليس التحصّن دائمًا انكفاءً على الذات وانطواءً عليها وإمعانًا في الانعزال والتفرّد. بل يكون أيضًا بتعرّف الآخر ومدافعته والإسهام في العطاء الحضاري العام والمشترك انطلاقًا من تلك الميزة الخاصّة.

هذا المعنى أيضًا هو الذي يُعبَّر عنه في فكرنا المعاصر بـ «التثاقف»، والذي بدأ يشكّل لدى بعضهم منحى، أو قل تيّارًا خاصًّا بمنطلقات وتفسيرات خاصّة، سنتعرّض لمناقشة أهمّها بعد قليل. ولنلق الآن نظرة على بعض الإشكالات العميقة التي تطرحها عملية التثاقف، وعلى رأسها إشكال هيمنة الثقافة الغربية واستبدادها بقيمها ونزعاتها المادية المدعومة بأنماط التحديث العلمانية.. الغرب الذي يصرّ على أن يكون دائمًا وأبدًا مركزًا وقطبًا ومحورًا، والباقي يدور في فلكه وحواشيه أطرافًا وملحقات وهوامش.

المنطق الذي يحدّد كلّ صور وأشكال التعامل معها ثقافيًّا، وسياسيًّا، واقتصاديًّا، وعسكريًّا، وإعلاميًّا.. إلخ، بما يضمن زعامته ويؤمّنها. وبما يضمن تبعيّتها وخضوعها دون السماح لها أن تتحوّل في وقتٍ من الأوقات إلى أقطاب أو مراكز. وكأنّ الأمر يعني - بالمنطق نفسه - نهاية السيادة والاستفراد بالنسبة له. ولهذا لا تدركك جحافل المغرورين بأنماط التحديث الغربي، بما في ذلك النخب ذات المصالح والامتيازات، التي مارست التجهيل والتزييف على بلدانها وشعوبها، أنّ تلك الأنماط لا يمكن أن تجعل منهم في النهاية إلاّ مقلدًا ممتازًا وتابعًا من الدرجة الأولى أو الثانية، مسلوب الإرادة مشلول القرار، عاجزًا عن الحسم في أخصّ أموره. وحتى إن أدرك، فإنّه لا يملك من أمر نفسه شيئًا بعد أن رهن نفسه لرمز استعباده وقهره، وجعله نموذجًا له، يحذو حذوه في الصغيرة والكبيرة. إلاّ أن يحدث في نفسه انقلابًا جذريًّا أو ثورة شاملة تنقله من حالٍ إلى حال[٢١].

إنّه المنطق الاستعماري عندما يخترق مبادىء الثقافة، فيحوّلها عن مهام التعارف والتدافع الإيجابي إلى مهام التسويغ للنهب والسلب والاستغلال، الأمر الذي استهجنه نقّاد غربيّون أنفسهم ووصموه بـ «الثقافة الاستعمارية»، التي استطاعت أن تسخّر لأغراضها أضخم المؤسسات «العلميّة» كمؤسسة «الاستشراق»، ومؤسسة «التبشير».. وكثيرا من مراكز البحث «العلمي» وخلاياه.

كيف يمكن إذًا أن تتم عملية التثاقف بمنهج التعارف والتدافع والتحاور.. في ظلّ وضعٍ محكوم بمنطق الاستعلاء والاستفراد والهيمنة لثقافات ضد أخرى؟؟ علمًا بأنَّ العملية بحدّ ذاتها مطلوبة وضرورية وبخاصّةٍ بالنسبة للثقافات ذات النزوع العالمي، كثقافتنا الإسلامية التي تعدّ العالمية إحدى فروضها الدينية الدعوية والحضارية.

لننظر أوّلاً إلى ما تقدّمه الساحة الفكرية في معالجة الإشكالية من خلال تسليط مزيد من الضوء على عملية التثاقف ذاتها، والآليات التي تحكمها، وتلك التي ينبغي أن تحكمها. يذهب س. لاتوش إلى أنَّ كلمة تثاقف تستخدم «للدلالة على تفاعل إيجابي عند الاحتكاك بين الثقافات. وعندما تدخل ثقافتان في اتصال، فإذا كانت السمات الثقافية، التي يجري تبادلها، تتوازن وتحافظ كلّ منهما على هويتها وديناميتها الخاصتين بعد إدماج العناصر الأجنبية واستيعابها، يمكن الحديث عن تثاقف ناجح. وعندما يكون الأمر على العكس من ذلك لا يتجسّد الاتصال في تبادل متوازن، بل في تدفق في اتجاه واحد مصمت، تغدو الثقافة المتلقية مغزوّة مهدّدة في وجودها ذاته. ويمكن عدّها ضحية عنوان حقيقي. وإذا كان العدوان فوق ذلك ماديًّا فهذا هو الزوال لا أقلّ ولا أكثر، أو الإبادة الجماعية. أمّا إذا كان العدوان رمزيًّا فإنَّ الإبادة الجماعية تغدو ثقافية فحسب، أي إبادة اثنية. إنَّ الإبادة الاثنية هي أعلى مراحل محو الثقافة. إنَّ الأمر يتعلّق بتحويل عقدي حقيقي»[٣٢].

وهكذا نجد أنفسنا – كما يقول مالك بن نبي – «من أوّل خطوة في طريقنا أمام اختيار رئيسي، فإمّا أن نعرف الثقافة وسيلة للامبراطورية، وإمّا أن نعرفها طريقًا إلى الحضارة. وبعبارة أخرى، يواجه المجتمع مشكلاته بلغة القوّة أو بلغة البقاء بقدر ما تصوغ ثقافته أسلوب حياته وسلوك الأفراد فيه (...). فنوع الثقافة إذًا يتحدّد في كلّ شعب تبعًا لحتمية منبعثه من نفسيته»[٣٣]. ومثل الكاتب بالنزوع الثقافي الإغريقي اليوناني نحو الحضارة، وبالنزوع «الثقافي» الروماني نحو الامبراطورية. كما تحدّث على مستوى التثاقف بصفته تركيبًا على حدود ثقافتين، عمّا أحدثته «طبيعة الأشياء [من] (تراكيب هامّة) (...) دون أن يسعى الإنسان إليها ودون أن يريدها. فهناك مؤرّخون يرون أنَّ نهضة أوربا في القرن (١٦) تعدّ تركيبًا حقّقه الزمن والأحداث على الحدود بين الثقافة الإسلامية والعالم المسيحي. والحروب الصليبية على أيّ حال قد انفجرت على هذه الحدود. ولا ريب أنّها نوعٌ من التركيب الذي اتخذ وضعًا معكوسًا. فللثقافات دار أمنها وإقامتها في مواطن حضاراتها. ولكنَّ الأحداث التي تنتج عنها لها ميدانها بصفةٍ عامّة في (المنطقة الحرام) على حدودها. ففي المنطقة الحرام (بالتبت) تمَّ تركيب البوذية على حدود ثقافتين عظيمتين هما ثقافة الصين وثقافة الهند.

لكنّا الآن نرى أنَّ الإنسان قد أخذ شيئًا فشيئًا يفرض وجوده في مختلف الميادين (...) فتحليل العناصر الإشعاعية كان يتم من قبلُ تلقائيًّا على يد الطبيعة، ولكنَّ الإنسان قد أثبت وجوده في هذه السبيل حين سيظهر على هذا التحليل موجهًا إيّاه وجهة أهداف معيّنة»[٣٤]. والإشارة الأخيرة هنا للكاتب، هي تنبيه على الدور المتعاظم لنفوذ الإنسان وقدرته المتزايدة على التحكّم بتوجيه العناصر الكونية حسيّة أو معنوية، سلبًا أو إيجابًا.

وقد درس الكاتب إمكان تركيب ثقافتين، هما: الثقافة الإسلامية، والثقافة الهندية من أجل تحديد عمل ثقافي على مستوى أفريقي آسيوي على محور طنجة – جاكرتا، مستلهمًا في ذلك نموذج

محور واشنطن - موسكو[٢٥]، وأحيانًا طوكيو، «حيث إنَّ المشكلات العلمية والعقلية والاجتماعية متحدة من طرف إلى آخر. بل على الرغم من التوتر السياسي بين الطرفين إلاّ أنَّ التبادل الثقافي يتم في نطاق علاقة حضارية واحدة». فـ «إنقاذ الإنسان من البؤس والفاقة على محور طنجة - جاكرتا، وإنقاذه من حتمية الحرب على محور واشنطن - موسكو، هما بالنسبة لنا الضرورتان المحدّدتان للمشكلة كلّها: مشكلة بقائه ومشكلة اتّجاهه. وهذه الضرورة المزدوجة تسيطر بصورة طبيعية على تحديد ثقافته، ومن ثمَّ تسيطر على تحديد منهجه الأخلاقي..»[٢٦].

مجالان متميّزان إذًا «ينبغي على الثقافة أن تواجه في كلٍّ منهما مشكلات ذات طبيعة معيّنة. فهي في أحدهما يجب أن تسجل أسلوبَ الحياة في مجتمعٍ معيّن وسلوكَ أفراده، وهي في الآخر ينبغي أن تخلق إمكانيّات اتصال وتعاون بين المجتمعات المختلفة»[٢٧]. وجدل الملائمة هذا، بين المحلي والكوني رفض لكلّ أشكال الانطواء أو الالتحاق هو ما نجد باحثًا آخر يقترح له كمخرج ما يسمّيه بـ «الحلف الثالث» المتضمّن الوعي بالمسؤولية وبأكبر قدرٍ ممكن من قنوات الاتصال المحلية والخارجية. إنّه حسب ما يذهب إليه روجيه غارودي «الوعي الآخذ في النشوء على المستوى الكوني بعلاقة جديدة بين الإيمان والتاريخ. بين الإيمان والعمل، بين الإيمان والعالم. هو الوعي بأنّ كلّ إنسانٍ فيما وراء جميع الحدود الطبقية والعرقية والثقافية «ملقح بعنصر إلهي». وإنّه بهذا المفهوم مسؤولٌ مسؤولية تامّة عن مصيره الخاص»[٢٨].

من الأمور المسلّمة أنّه ليس بمقدور العولمة أن تخلق نظامًا ثقافيًا أو نسقًا معرفيًا واحدًا، تخضع له أو تدين به جميع الشعوب. فالهويات الثقافية للشعوب أمنع الحصون والقلاع على الاختراق والذوبان الكلّي، وإن كان التأثير فيها وتشويه بعض عناصرها وطمسها أمرًا واردًا. يمكن للعولمة أن تخلق نظامًا اقتصاديًّا أو إعلاميًّا أو سياسيًّا.. واحدًا[٢٩]، وهي كذلك تفعل. لكن لا يمكنها أن تخلق «الإنسان [النموذج] الأخير»، فهذه مهمّة أكبر من العولمة وأربابها تصادم سنة الاختلاف الكونية في الحياة البشرية. الاختلاف الذي يعكس الحرية والإرادة والمعنى.. وغير ذلك من المبادىء والقيم غير القابلة للتنميط. فالإنسان على وحدة جنسه وكثيرٍ من الخصائص فيه يبقى الكائن الحي الوحيد الذي لا يقبل «الاستنساخ» والنماذج المكرّرة، والذي يصوغ لنفسه معنى وفلسفة في الحياة، ويشق طريق الشر أو الخير فيها. ولا نجد تعابير أبلغ عن هذا المعنى في دينٍ أو نظام كما نجد في دين الإسلام وحضارته. نقرأ ذلك في آيات وأحاديث: الاستخلاف والتكليف، والتكريم، والتسخير، والتعمير، والاختلاف، و«التخيير».. لا فرق في ذلك بين عادة وعبادة. كما تمدّنا عالمية الإسلام الحضارية الأولى بنماذج عملية عن ذلك كلّه.

من الأمور المسلّمة كذلك أنّه بإمكان الشعوب أن تؤسّس ثقافة عالمية هي جماع ثقافاتٍ مختلفة لها أراضٍ محرّرة تقف عليها. وقنوات وجسور تواصل وتفاعل وحوار تلتقي عبرها على المبادىء والقيم والمصالح المشتركة. لكنَّ الأمور للأسف لا تمشي في هذا الاتجاه، بل في الاتجاه الآخر القائم على الضغط والإكراه.

وإنَّ مشكلة العولمة الآن - كما عبّر عن ذلك الدكتور محمد الكتاني، ودائمًا في سياق التثاقف الذي نحن بصدده - في كونها «لا تحمل.. أيّ هوية ثقافية، ومن ثمَّ فهي لا تنطوي على عقيدة أو فلسفة أخلاقية، أو أيَّ بدائل توازي هويتنا الثقافية أو تتقابل معها. بل على العكس من ذلك تهمّش كلّ ثقافة ذات طابع إنساني أو أخلاقي. وهذا ما يجعل

من مواجهتنا للعولمة مواجهة معقّدة، بحيث لا نقف معها على أرضٍ مشتركة؛ لأنّها تنفي ما نثبته وتثبت ما ننفيه»[٣٠].

وانعدام الثوابت والمراجع في هذه العولمة، أو المراكز والمطلقات هو الذي جعل ناقدًا مثل الدكتور المسيري ينعت حضارتها بـ «الحضارة السائلة» - كما تقدّم - أي التي لا تحتكم إلى شيءٍ ثابت وقار، ولا تنضبط بعقل ولا منطق، بل تدور مع هوى المصلحة والربح والإنتاج والاستهلاك.. حيث دار، لا يهمّها في ذلك أن تدوس عقائد الأمم والشعوب وأخلاقهم وأعرافهم وثقافاتهم. وقد كانت أوربا «النهضة» و«عصر الأنوار» وإلى عهدٍ قريب، أحسن حالاً؛ إذ كانت لا تزال تحكمها بعض الثوابت والمنطلقات، سواء تلك التي بقيت مترسبة عن سيادة الفكر اللاهوتي الكنسي، أو تلك التي جاءت بها مرحلة «الميلاد الجديد» كإعطاء الأوليّة للعقل وسيادة النزعة العقلانية وبخاصّة الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت، أو إعطاء الأوليّة لنظام الطبيعة والمادة وسيادة النزعة الوضعية الحديثة مع كونت ماركس والفلاسفة الإنجليز، بل حتى مع تشارلز داروين في الانتخاب الطبيعي. وقل مثل ذلك في العقد الاجتماعي مع جان جاك روسو.. إلخ.

فمع صيغة «التحديث» أو «الأوربة». كما كانت على «الأصول والمراجع» المتقدمة، «كانت ثقافتنا الأصيلة أو هويّتنا الثقافية تواجه هوية ثقافية أوربية مؤسسة على قيم جديدة لحياة الإنسان. فكانت المواجهة بين ثقافتين، لكلٍّ منهما بنيتها العضوية ونظرتها الكونية الشمولية، ولكلٍّ منهما أبعادها من عقيدة أو أيديولوجية أو فلسفاتٍ أو قوانين. فكنّا نواجه كلّ بعد من تلك الأبعاد الوافدة بما يناسبه في ثقافتنا في حوار موضوعي حينًا، وفي انفعال عاطفي حينًا آخر. وكنا نقف مع الآخر على أرضٍ مشتركة من التسليم «بالهوية الثقافية»[٣١].

فعلى الرغم ممّا يمكن التماسه من «أصول» ليبرالية علمانية للعولمة، إلاّ أنّها تبقى شبحًا يهدّد بمخاطره الدول ذات الأصول نفسها والمعدودة في مصاف الدول الكبرى. ذلك أنّ «الرأسمالية النفاثة»[٣٢] الجديدة قادرة بسرعتها الضوئية عبر القارات على اختراق الحدود والحواجز والقوانين.. وبخاصّةٍ تلك التي لم تتخذ لنفسها دروعًا وقائية مضادّة. فالشعوب التابعة «تشعر.. اليوم، أكثر ممّا كانت تشعر في المرحلة الاستعمارية أنّها مجرّدة من وسائل النضال وأدواته ضد الرأسمالية الغازية والمفتّتة أكثر فأكثر..»[٣٣]. و«هكذا يعطي التمغرب [(التغريب) وبالتعبير المعاصر العولمة] بدل أن يخلق تثاقفًا، سياق تدمير الهوية الثقافية السابقة، وعدم نشوء هوية جديدة. ومن هنا لن يعود من الممكن القيام بوظائف الثقافة، وظائف الإبداع والتماسك والنوازع وإعطاء شرعية للتراتبية الاجتماعية والعدالة والزمن المُعاش»[٣٤].

ومن خلال عرض س. لاتوش لأنواع العنف ومظاهره والإجادة التي تفرزها النظم الرأسمالية وسياسات التغريب، والتي يتم التستّر عليها بتضخيم طقوس دينية أو عرفية تقليدية عند شعوب أخرى، كالحدود عند المسلمين[٣٥]، ومحارق الأرامل عند الهنود، وتقديم القرابين عند قبائل الأزتيك، أو أكل اللحوم البشرية عند هنود التوبينامبا.. يقول منتقدًا «قبل أن نحلم بعالمية حقيقية يجدر بنا التساؤل حول بربرية حضارتنا، بل حتى تعصّبها في أعين الآخرين. وهناك كثير من سمات أخلاقنا تبدو مرعبة وشائعة في أعين المجتمعات غير الغربية..»[٣٦]. ويضيف «ومن الجليّ أنّه لو أنّ الهند قد غزت العالم لشكل تَطهُّر الأرامل جزءًا من حقوق المرأة، ولأصبح اغتيال الأبقار محظورًا بوصفه جريمة ضد احترام الحياة»[٣٧]. ليس من الممكن إذًا - حسب رأي

غارودي - «مباشرة حوار حقيقي بين الحضارات يتيح إخصابًا متبادلاً للثقافات إذا لم تحلّ قبل كلّ شيء الآليات التاريخية التي منعت أو زيّفت حتى الآن هذا الحوار، وأفقرت معايير المقارنة، وبصورةٍ خاصّة خلقت الظروف لعدم توازن اقتصادي متنامٍ بين الفرد والعالم الثالث»[٣٨].

وكتنظيم لإشكالية الثقافة في جدلها بين المحلّي والكوني، وتأكيدًا لعملية التثاقف في شكلها الإيجابي المثمر ودفعًا للأوجه السلبية النافية لهذا التفاعل يضيف غارودي: «أنَّ المشكلة الأساسية لثقافة اليوم هي في أن تضع نهاية للتصور النزّاع إلى الهيمنة في الثقافة الغربية واستبداله بتصوّر سامفوني متناغم، باستنطاق حِكَم العالم اللاغربي حيث تغدو المشكلات بعدئذٍ مطروحة على مستوى الكوكب، ولا يمكن أن تحلّ إلاّ على مستوى الكوكب، وهذا بمباشرة حوار حقيقي بين الحضارات مع الثقافات غير الغربية»[٣٩]. ويؤكّد لاتوش بدوره «أنَّ العالمية الحقيقية الوحيدة التي يمكن تصوّرها لا يمكنها أن تستند إلاّ إلى إجماع عالمي حقًّا، وهي تمرّ من خلال حوارٍ أصيل بين الثقافات، ومثل هذا الحوار ممكن، كأن إمكانية الحوار قائمة، وهو لا يمكنه أن ينجح إلاّ إذا كان كلّ طرفٍ مستعدًّا لتقديم تنازلات، ونحن نشارك الاقتناع بأنَّ كلّ ثقافة تملك الكثير الذي تعلّمه للثقافات الأخرى، وبأنَّ بوسعها أن تغتني بإسهاماتٍ عديدة»[٤٠]. وعلى كلّ حال، ومهما كان الوضع، نقول مع برهان غليون: «تبقى الثقافة؛ لأنّها تشكّل الدائرة الأكثر ليونة في النسق الاجتماعي، أكثر قطاع مقاومة لسيطرة السلطة، وهي لهذا السبب الأداة الأكثر ضمانًا لاستمرار الأمة (...)، هكذا التجأت الشعوب التي حطّم الاستعمار دولها، والتي دمّرت اقتصاديًا، أو أستبدلت باقتصاديّات رأسمالية مختلفة أو متعارضة مع اقتصاديّاتها. إلى الثقافة، واستطاعت بعد عشرات السنين أن تؤسّس من جديد دولة جديدة، وأن تباشر بتنظيم جديد للاقتصاد..»[٤١].

فالحفاظ على المقوّمات الخاصّة بتقويتها عن طريق الفهم المتجدّد لها وتفعيلها لتعمل في واقع الحياة، وفي الوقت نفسه تنمية قدراتها الانفتاحية وإمكاناتها الاستيعابية.. كلّ ذلك كفيلٌ بأن يؤهّل هذه الثقافة في الوقت ذاته، لأن تصمد في وجه الأعصار، وأن تساهم فيه بما تمتلك. لكنْ دعنا نكون أكثر دقّة في تناول هذه المقوّمات داخل بيتنا العربي والإسلامي إذا كان الاتفاق حول كون ضرورة تنميتها وتقويتها هو السبيل الوحيد للمقاومة والصمود والمسالمة والانخراط، فالحلبة طبعًا لا يمكن أن يلجها إلاّ الأقوياء برأسمالهم النقدي، وبرأسمالهم المعنوي، وإلاّ فما للضعيف إلاّ التبعية والانسحاق. ونحن نوجّه خطابنا هذا إلى من يؤمن برسالة التثاقف وضرورتها الدينية والتاريخية والحضارية.. مستبعدين كلّ أشكال الرفض للآخر أو للذات، وكلّ أشكال التلفيق التي لا تقوم على أسس ومعالم مرجعية ومنهجية واضحة تؤطّر التثاقف وتوجّهه نحو مشاركة حقيقية لا صورية، وإيجابية لا سلبية، تنتفع بها الذات كما ينتفع بها الآخر.

١ : ٣ - ملاحظات حول مفهوم «التثاقف» في الفكر العربي المعاصر

تقدّم أنَّ التأهيل الذاتي المنطلق من المقوّمات المحلية بالرفع من الأداء الثقافي وتمتين بنيانه وأسسه، وجعله أكثر فاعلية واستيعابًا لشرطي الأصالة والمعاصرة أصبح ضرورة، بل حتمية لا مهرب منها لولوج عالم المدافعة والتغيير. التأهيل الذي يحرّر الفكر والثقافة من آفات عصور الانحطاط والجمود والتقليد.. التي مارست عليه كثيرًا من التقييدات والتضييقات بدل الطابع

الانفتاحي الاستيعابي الذي تسمح به أصول الشرع ذاتها، وتحرّرها - من جهةٍ أخرى - من مظاهر الاستلاب والتبعية وعقدة تفوّق الآخر. وهذا يتطلّب أوّل ما يتطلّب في الحالين معًا مراجعة تصحيحية بل تطهيرية لكثيرٍ من أشكال التحريف والعفن التي لحقت فكرنا وأصابت فيه مقاتل عدّة.

يتطلّب العودة إلى إعادة بناء كثير من المفاهيم المؤطّرة لهذا الفكر، وبخاصّةٍ تلك التي تمتلك قدرة على التوجيه والتأثير، إنْ بحكم وظيفتها الأصلية، وإن بحكم ما أعطاها الاستعمال والتداول قديمًا وحديثًا، إعادة بناء شاملة تطال الجانب التصوّري المرجعي لهذا الفكر، والجانب الآلي المنهجي فيه[٤٢].

من هذا المنطلق أود إبداء بعض الملاحظات حول مفهوم التثاقف ذاته في استعمالات بعض المفكرين العرب. هؤلاء المفكرون، وإن كانوا مصنّفين عمومًا في الاتجاه القومي، أو حتى العلماني المعتدل، فإنَّ بعضًا منهم يصنّف نفسه كاتجاه ثالث بين اتجاهين سائدين: «اتجاه الانبهار بالغرب الثقافي والمتمادي معه»، و«اتجاه الرافضين له (الغرب)، والمستنفرين ضده». أمّا الاتجاه الثالث - حسب أحد المعبّرين عنه بوضوح، وأقصد الدكتور عبدالإله بلقزيز، فهو «تيار التثاقف النقدي»، «الذي لا نعثر له على أشباه ونظائر في المجتمع الأهلي»، والذي يؤمن بـ «كونيّة المعرفة ومقولات العقل ومنظومة المفاهيم التي تنهض عليها فكرة الحداثة»، وهو «الأكثر توازنًا في الوعي العربي المعاصر. وعلى صعيد إدراكه للغرب والثقافة الغربية بالذات. وموقف الفرادة والتميّز - في موقف هذا التيار - في تحرّكه على أرضية من التمثّل للثقافة الغربية صلبة: فهو يبدي سائر أنواع الانفتاح عليها دون تردّد (...) لكنّه يحفظ لنفسه - في الوقت ذاته - حقّ مساءلتها وإخضاعها للنظر النقدي لمعيار درجة مطابقتها للحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العربي. ينتظم منطقَ هذا التيار وعي حادّ بالحاجة إلى ممارسة فعلين معرفيين متضافرين وعضويين: تمثّل فكرة الآخر ونقده في الآن نفسه»[٤٣].

كانت تلك نتف تعريفية لهذا الاتجاه تصوّرًا ومنهجًا، الاتجاه الذي يحترز أصحابه عن أن يكون تلفيقيًّا انتقائيًّا بين الاتجاهين، فهو إذ يؤكّد الانتماء إلى التاريخ والحضارة واللغة.. يرفض في الوقت ذاته «أيَّ انغلاق تراثي»، و«أيّ التزام بالماضي». كما يرفض: إذ يؤكّد انفتاحه، ناهلاً من الغرب، أيّ شكلٍ من أشكال التبعية والإلحاق والاستلاب. هو إذًا - في نظر أصحابه - «تركيب» معرفي له شروطه الخاصة في النقد والانفتاح. لكن، لئن كان هذا الاتجاه واضحًا في مسألة الانفتاح الكامل المشروط بالممارسة النقدية ودرجة النفع.. وهي أمورٌ ينبغي تقريرها وتأكيدها في علاقة الذات بالآخر، فإنَّ الغامض المبهم يبقى في تحديد مرجعية الذات ومكوّنات هذه المرجعية.

ولعل السؤال الكبير المحرج المتوجه على هذا الاختيار ذي النزوع القومي خاصّةً، هو في عدم حسمه، وبشكلٍ واضح، مع المعطى الإسلامي (الوحي) كأصلٍ أوّل لهذه المرجعية، ومحرّك أوّل للذات العربية والإسلامية.. واكتفائه بمحددات أخرى للذات هي إنجازات تاريخية لا تعدو أن تكون شكلاً من أشكال التجلّي الحضاري لهذا الدين، ثقافة ولغة وتراثًا وتاريخًا.. إلخ. هذه التجليات التي فقدت فاعليتها بانفصالها عن محرّكها الأول، ولم يعُد بإمكانها أن تشتغل للقيام بوظائف الوحدة والتكامل والنهضة والتقدّم.. «المحرك الأول»، الذي يَدُلّها بسننه الدينية الشرعية الناهضة بالذات، على سننه الكونية القدرية الناهضة

بالمجتمع، نحو قيم الخير والصلاح في الحال والفلاح في المآل.

ولا شكَّ أنَّ تجربة ما يناهز القرن من الزمان من العمل تحت ظلّ تلك الشروط والمكوّنات، مع طموحات كبيرة أو صغيرة، معظمها - إن لم يكن كلها - قد انتهى إلى نتائج مناقضة لتلك التي كان يطمح إليها - بل يحلم بها. حيث تركّزت على طول العالم العربي وعرضه «قيم» التجزئة بدل الوحدة، والنزاع والخلاف بدل التعاون والتكامل. وتضخّم منطق «الأنا»، وتكرّست التبعيّة بكلّ ألوانها بدل التحرّر وخدمة المصالح القومية..(...) إلخ.

إنَّ التثاقف النقدي مع الآخر يستلزم مسطرة في النقد تقوم على آليات ومناهج منطلقة من الذات. والذات ليست في العمق إلاّ الثقافة الإسلامية بسقيمها وسليمها، وليس من سبيل إلى تغيير ذي انتماء حقيقي للذات إلاّ أن تكون الأصول المرجعية الكبرى للذات على رأس آلاته النقدية الفاحصة سواء تعلّق الأمر بما يفد على هذه الثقافة من خارجها أو بما ينمو في أحشائها من تشوّهاتٍ وتحريفات.

تُرى ما معنى الانتماء إلى ثقافة وحضارة وتاريخ إسلامي بلا إسلام مُوجِّه؟!

إنَّ هذا الاتجاه كما يصرّح كثير من بناته ومنظّريه يربأ بنفسه عن الالتواء والنفاق العلماني الذي يميّز بين «الإسلام الوحي» و«الإسلام التاريخ». فيطعن في الأول من خلال الثاني ثمَّ يلغيهما معًا ويريح نفسه - واهمًا - من أيّ تبعاتٍ عقدية وتشريعية. في الوقت الذي يلتمس فيه للذات أصولاً ومراجع أخرى خارجية يدين لهما بولاءٍ أكبر والتزامات أكثر.

إنَّ المنهج العلمي القائم على النقد أساسًا يقتضي تمحيص مفهوم الانتماء و«الولاء» للذات أو للآخر. فإذا تمحّص للذات لَزِمَ من ذلك التزام أصولها وثوابتها التي بها كانت ولا تزال ذاتًا. لَزِمَ جعْلُ ما هو أصل ومنطلق ثابت وقار أصلاً ومنطلقًا ثابتًا وقارًّا وجعل ما هو متحرك ومتغيّر متحرّكًا ومتغيّرًا. فإذا تمَّ التسليم بربانيّة الوحي، والتمييز فيه بين دوائر الثبات والمرونة والقطعيّات والظنيّات، ثمَّ تجلّيات ذلك في تاريخنا، أمكن - من جهة - أن نستوعب عملية التصحيح الثقافي الداخلية، وأن ندرك - من جهةٍ أخرى - حدود التثاقف وتخومه مع الآخر. أمّا أن نجعل عملية التثاقف قائمة على تاريخ بلا أصول وحضارة بلا أسس وقيم.. أو قل قائمة على متغيّرات بلا ثوابت، فلا شيء يضمن، مهما كان سلاح النقد حادًّا، الصمود أمام تيّار العولمة الكاسح. وهل نعدم شواهد من تاريخنا انهزم فيها المسلمون وانتصرت المبادىء؟ بل هل كان الفتح الذي به تحقّقت العالمية الأولى فتحًا إلاّ بهذه المبادىء والأصول؟

للأسف لقد تأسّست في تاريخنا الفكري أشكال من الثقافات الوهمية والزائفة غذّتها مؤثّرات خارجية قديمًا وحديثًا، وتأسّست بذلك عوامل من الفرقة والتجزئة «المذهبية» في مدارس واتجاهات قائمة بذاتها، تنتمي إلى أحد طرفي المعادلة. المعادلة التي ابتدأت بـ «أهل الرأي وأهل الأثر» و«العقل والنقل» و«الحكمة والشريعة»، وتبلورت إلى «العلم والدين»، و«الدين والدولة»، و«التراث والتجديد»، و«الأصالة والمعاصرة»، و«الحداثة والتقليد»... واللائحة مرشّحة لإنجاب المزيد.

للأسف أيضًا، أنَّ مناهج التاريخ والدراسة لهذا الفكر بمذاهبه الفقهية والعقائدية وتيّاراته الفكرية والفلسفية لم تعمل على إحياء وإنضاج «ثقافة الوحدة» المؤطّرة للخلاف والمستوعبة له بقدر ما أرّخت لـ «الفرق بين الفرق» ولـ «الملل والنحل» وتعمّقت في أسباب الخلاف تأصيلاً وتفريعًا.

إنّ القرآن الكريم، وهو نصٌّ قد أعلى من شأن العقل بما هو فعلٌ وإنجاز، أيّما إعلاء، وناط به مهمّة الاستخلاف والتكليف والتعمير، وأمر - وهو نصّ - بارتياد العالم المشهود آفاقًا وأنفسًا، وحضّ على العلم وطلبه، وجعل من عالمية رسالته ودعوته فضاءً لتعارف الحضارات والثقافات وتحاورها.. حيث أثمر كلّ ذلك معرفةً اندمج فيها العقل بالنقل، والعلم بالدين، والأصيل بالمعاصر، معرفةً استوعبت معارف الشعوب المفتوحة وثقافاتها على اختلافها. إمكانات هائلة فعلاً للتثاقف يتيحها هذا الدين بكونية رسالته، تتجاوز كلّ دعوات الانفتاح الجزئية والمبتورة التي غالبًا ما تنتهي إلى تبعية واستلاب.

يبقى أنّ تغييرًا جذريًّا ومراجعة عميقة لكثيرٍ من المفاهيم والتصوّرات السائدة «أصيلة» كانت أم دخيلة، التي فرّقت أكثر ممّا وحّدت، وباعدت أكثر ممّا قاربت.. بإعادة بنائها على أصول الشرع في انفتاحها واستلهام الخبرات والتجارب التاريخية، التي كانت إحدى تجلّياتها الإيجابية، أمرٌ وحده كفيلٌ بوضع الأمة في مسارها الصحيح. ومفهوم التثاقف غير شاذٍّ عن هذا الاطراد. لكن قبله نقول لدعاته بضرورة إعادة بناء الثقافة التي تنتمي إلى الذات على أصول الذات؛ لتتحقّق بشرطٍ كامل؛ إذ كلّما كان هذا الشرط كاملاً كان التثاقف مثمرًا، والإخلال بشرطٍ من شروط الذات، أو أصلٍ من أصولها هو فقدان لروافد ودعائم تسند هذه الثقافة في تدافعها مع الثقافات الأخرى وتُضْعِفُ حظوظ النجاح والإيجابية فيها، فكيف إذا كان الإخلال، جزءًا أو كُلاًّ، بأصل الأصول وشرط الشروط؟! ●

•••

الحواشي

١ - مشكلة الثقافة: ١٣.

٢ - المصدر السابق: ٥٠.

٣ - المصدر السابق: ٦٢ - ٦٣.

٤ - المصدر السابق: ٦٤.

٥ - المصدر السابق: ٧٣ - ٧٤.

٦ - العولمة والهوية الثقافية.. عشر أطروحات، مجلة المستقبل العربي، ع: ٢٢٨.

٧ - اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية: ٣٣٥.

٨ - العولمة والهوية الثقافية: ١٥. ويقترح الكاتب شروطًا غريبة لاستكمال الهوية الثقافية، فهذه عنده لا تكتمل إلاّ إذا كانت مرجعيتها جماع الوطن والأمّة والدولة لتنشد العالمية وتقدر على الأخذ والعطاء: الوطن (الجغرافيا والتاريخ)، الأمّة (النسب الروحي الذي تنتجه الثقافة المشتركة)، الدولة (بوصفها التجسيد القانوني لوحدة الوطن والأمّة)، وكلّ مسّ بإحداها مسّ بالهوية الثقافية والعكس صحيح. والواقع أنّه لا يمكن الفصل بين هذه المكوّنات، ويمكن التعبير عن أيّهما بالأخرى بشكلٍ أو بآخر. ولهذا نجد تكرار العناصر المكوّنة لهما. في حين أنّه بالإمكان التعبير عنها بلفظٍ جامع هو الأمّة بوصفها أيضًا جغرافيا وتاريخ، وتجسيدًا قانونيًّا للوحدة، سواءٌ تعلّق الأمر بالمفهوم الكلّي أو الجزئي للفظ. وأيضًا إضافة مكوّنات أخرى أساسية ومحدّدة للهوية الثقافية وعلى رأسها الدين، ثمّ اللغة والتراث.. إلخ. انظر بهذا الصدد: المسألة الثقافية.

٩ - العولمة والهوية الثقافية: ١٤.

١٠ - أربعة أطروحات حول عولمة أمريكا.. مجلة الثقافة العالمية (ع ٨٥): ٥٧.

١١ - في ظلّ نظام العولمة هناك حديث أيضًا عن «الجريمة العابرة للحدود». انظر في ذلك مثلاً (فخ العولمة، الاعتداء على الرفاهية والديمقراطية): ٣٦.

١٢ - تغريب العالم: ٤٧.

١٣ - المصدر السابق: ٤٩.

١٤ - المصدر السابق: ٥٠.

١٥ - سورة البقرة: ٢٥١.

١٦ - سورة الحجرات: ١٣.

١٧ - آل عمران : ٦٣.

١٨ - العنكبوت : ٤٦.

١٩ - النحل : ١٢٥.

٢٠ - البقرة : ٢١.

٢١- حدّثني الدكتور محمد أركون، في حوارٍ مطوّل عن بعض ما يلاقيه من تهميش واستبعاد ونعت بالرجعية والتقليدية والتطرّف.. كلّما حاول أن يقف موقفًا فيه بعض الحياد من القضايا التي تهمّ المسلمين والفكر الإسلامي في الغرب. هذا علمًا بأنّه أمضى نحوًا من ثلاثة عقود في الدعوة إلى العلمانية وأنماط التحديث الغربي، وتطبيق مناهجه المختلفة على الفكر والتاريخ الإسلامي، بل لم يجد حرجًا أن يدوّن هذا الشعور بالدونية والتحقير رغم قيامه بـ «الواجب» في بعض كتبه، وبخاصّةٍ كتاب «الإسلام وأوربا الغرب.. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة» الذي وقعه لي وطلب منّي أن أبلغ مضامينه وفحواه بأسلوبي الخاص. فهو كثير الشكوك من كون قرّائه في العالم الإسلامي بخاصّة لا يفهمونه كثيرًا ويظلمونه كثيرًا: (كذا قال).

٢٢ - تغريب العالم: ٦٤.

٢٣ - مشكلة الثقافة: ١١٩.

٢٤ - المصدر السابق: ٩٨.

٢٥ - لا يخفى طبعًا أنّ حديث الكاتب كان قبل انهيار الاتحاد السوفياتي والمنظومة الشرقية الاشتراكية عمومًا، حيث كانت تشكّل قطبًا منافسًا في الزعامة لـ (الولايات المتحدة الأمريكية). لكنّ التحليل الثقافي للكاتب يبقى مطردًا مستوعبًا لكلّ أشكال التكامل الثقافي بين المراكز الحضارية المتعدّدة، وبخاصّةٍ تلك التي بدأ يُفرزها الاستفراد الأمريكي أو يدفعها باتجاه المنافسة الحادّة كالوحدة الأوربية، والقوى الآسيوية: اليابان، الصين، وما كان يعرف «بالنمور الآسيوية»... أمّا بالنسبة للعالم الإسلامي فالأمر على رتابته منذ التوزيع الاستعماري على الرغم من توافر مقوّمات الوحدة والتكتل على الأصعدة والمستويات كافّة. يؤطرها تاريخ ديني حضاري واحد، وحاضر من المعاناة والمشكلات واحد، ومستقبل من الآمال والتطلّعات واحد.

٢٦ - مشكلة الثقافة: ١٠٨.

٢٧ - المصدر السابق نفسه: ١١٥.

٢٨ - من أجل حوار بين الحضارات: ٢٢٦.

٢٩ - إنْ لم يكن بمعنى المطابقة والتماهي فبمعنى الخضوع والتبعية والولاء.

٣٠ - أي منظور لمستقبل الهوية في مواجهة تحدّيات العولمة. في: العولمة والهوية «سلسلة الدورات»: ٨٢.

٣١ - المرجع السابق نفسه: ٨٢.

٣٢ - انظر بخصوص هذا التعبير ودلالاته كتاب «فخ العولمة»: ٣٥. وقد أطلق بعضهم تسمية قريبة ومماثلة للعولمة بوصفها «صيغة جديدة لنظام رأسمالي توربو». ينظر الإسلام والغرب والعولمة: ٧١ - ٧٢.

٣٣ - الوعي الذاتي: ٩٨.

٣٤ - المصدر السابق: ٩٩.

٣٥ - تجدر ملاحظة أنّ تصوّر الكاتب عن الإسلام عمومًا لا يخلو من أثر استشراقي وبخاصّةٍ في مسائل كالحدود أو في مقارنته له بالمسيحية.

٣٦ - تغريب العالم: ١٣٧.

٣٧ - المصدر السابق نفسه: ١٣٨.

٣٨ - من أجل حوارٍ بين الحضارات: ٤٠.

٣٩ - المصدر السابق نفسه: ٧٩.

٤٠ - تغريب العالم: ١٢٨.

٤١ - الوعي الذاتي: ٩٦.

٤٢ - لاحظ مثلاً أنّ: التجديد، التحديث، النهضة، التقدّم، التغيير، الإحياء... بل الاجتهاد، وغيرها من المصطلحات الأصيلة لغةً وشرعًا، أصبحت تحت ضغط تفوّق الآخر لا تنظر إلى ما تطمح إليه إلاّ من خلال هذا النموذج الجاهز الناجز. وإذا أضيف إلى هذا التقليد تقليدٌ تاريخي آخر عطّل تلك المفاهيم عن العمل قرونًا من الزمان، وضُحت جسامة مهمة التحرير المفهومي هذا من التقليدين. وقد قمت بجزء من هذا العمل في أطروحة لدكتوراه الدولة من خلال مفاهيم تنتمي إلى الحقل الإسلامي هي (الاجتهاد والتجديد، والاتّباع والتقليد..). ومفاهيم تنتمي إلى الحقل «العربي» هي (الأيديولوجيا، الحداثة، النخبة..)، ومفاهيم ذات طابع استيعابي مؤطر هي (الأمّة العالمية، المرجعية) إضافةً إلى مفاهيم أخرى من العائلة نفسها. حيث تمّ الوقوف فعلاً على مظاهر كثيرة من الخلل الناتج عن التقليد

التاريخي والتقليد المعاصر، بما هما إلغاء للعقل والواقع، وتكبيل للأمّة عن أيّ انطلاق حقيقي، وتفويت لكثير من فرص الوحدة والتعاون، وقفز على أصول الشرع والعقل والواقع.

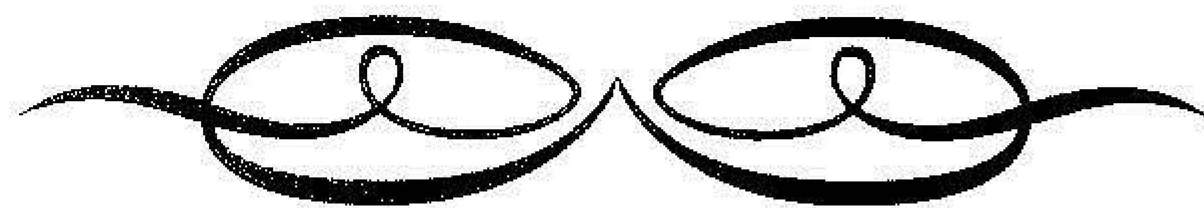
٤٣ - انظر بخصوص هذه النقول والتعريفات: العولمة والممانعة، دراسات في المسألة الثقافية: ٧٦ - ٨٠، ٨١ - ٨٥، ١٠٦ وما بعدها.

٤٤ - لا يمنع هذا طبعًا من إقرار بعض إيجابيّات هذا الاتجاه، كارتباطه بفكرة الوحدة والتعاون، وتركيزه على مقوّمات تاريخية بعينها، وإنشائه فكرًا بل ثقافة بكامل أدبيّاتها لمناصرة المكوّنات المحليّة كمرتكزات للذات أمام موجات التغريب والاستلاب.. لكنّ إفراغ تلك المكوّنات والمرتكزات من معناها الروحي الحيوي جعلها تعرف حالات ارتدادية ونكوصية قوية كما تقدّم. وإذا أضيف إلى هذا البداية العلمانية للفكر القومي ذاته وتشبّث طوائف منه بهذا التوجّه إلى الآن، أمكن الوقوف على مواطن الخلل الحقيقية في الأسس المرجعية لهذا الاتجاه.

انظر محاولة للمراجعة والتصحيح فيها كثير من المعاني المتقدمة في: الفكر القومي العربي: حاضر ومستقبل. مجلة المستقبل، ع ١٩٧.

المصادر والمراجع

- **أربع أطروحات حول عولمة أمريكا**، لميشيل طلوع، مجلة الثقافة العالمية، العدد ٨٥، ١٩٩٦.
- **الإسلام والغرب والعولمة**، لحسن أوريد، كتاب الجيب، منشورات الزمن، ١٩٩٩م.
- **اغتيال العقل**، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، لبرهان غليون، ط٢، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٧م.
- **أيّ منظور لمستقبل الهوية في مواجهة تحديات العولمة**، في العولمة والهوية، لمحمد الكتاني، سلسلة الدورات، أكاديمية المملكة المغربية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- **تغريب العالم**، لسيرج لاتوش، تر. خليل كلفت، ط٢، نشر ملتقى تانسيفت، البيضاء، ١٩٩٩م.
- **العولمة والممانعة**، لعبد الإله بلقزيز، دراسات في المسألة الثقافية، سلسلة المعرفة للجميع، ١٩٩٩م.
- **العولمة والهوية الثقافية**، لمحمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي، العدد الرابع، ١٩٩٨م.
- **فخ العولمة**، الاعتداء على الرفاهية والديموقراطية. لهانس بيترمان وهار الدشومان، تر. عدنان عباس علي، ط١، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩م.
- **الفكر القومي العربي**، حاضر ومستقبل، لمحمد عابد الجابري، مجلة المستقبل العربي، ع١٩٧/ س١٨/ ١٩٩٥م.
- **المسألة الثقافية**، لمحمد عابد الجابري، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤م.
- **مشكلة الثقافة**، لمالك بن نبي، تر. عبدالصبور شاهين، ط٤، دار الفكر، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **من أجل حوار بين الحضارات**، لروجيه غارودي، تر. ذوقان قرطوط، ط١، دار النفائس، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **الوعي الذاتي**، لبرهان غليون، المؤسسة، ط٢، العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.



تأثير المنهج الرشدي

في صياغة الفكر الغربي الوسيطي

الأستاذ الدكتور/ عبدالرزاق قسوم
أستاذ الفلسفة والفكر الإسلامي - جامعة الجزائر

لم يعرف تاريخ الفكر العربي الإسلامي رجلاً خلخل بفكره المفاهيم، وزعزع بمنهجه المعتقدات، وبلبل بقوالبه العقلية النظريات، كما فعل المفكر العربي، المغاربي المسلم، أبو الوليد ابن رشد.

إنه الفيلسوف الذي تجاوز - بعبقريته - حدود ينبوع مناخه الأصلي، الذي فطرت قريحته على صفاء شرابه وعذوبته؛ لينهل من معين فضاء آخر، يختلف في أسس منطلقاته وتركيب ذهنية محيطه.

لذلك جاء أبو الوليد بن رشد، الأندلسي موطناً، العربي ثقافةً، الإسلامي معتقداً، جاء ظاهرة فكرية خاصة، تستوقف الدارس، في محاولة استكناه مقوماته عبقرية، وعناصر النبوغ في تكوين شخصيته.

فلنتصور هذه المقومات والعناصر، وقد اجتمعت في رجل، لتجعل منه حلقة وصل بين حضارات، وثقافات، وديانات. وهل أدل على ذلك من متضلع في الثقافة العربية الإسلامية، وقد حفظ قرآنها، وتعمّق في فقهها، وألم بكلامها وتصوفها، إضافة إلى طبها، وفلكها، يوظف هذه العلوم كلها مفاتيح يلج بها أبواب الثقافة الغربية من أعلى قمة تفكيرها، مجسدة في الفلسفة اليونانية، وفي قمة تفلسفها ممثلة في ميتافيزيقا المعلم الأول أرسطو طاليس.

ذلك هو فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الفقيه، والطبيب، والقاضي، والفيلسوف، الذي نجح في الجمع بين اللغات العربية، واليونانية، والعبرية اللاتينية، واللقاء بين حضارتي الغرب

والشرق، والتوفيق بين الفلسفة والدين: ليحدث بمنهجه داخل كل ثقافة وحضارة أتباعاً ومريدين، يبشرون بمنهجه، وينشرون فلسفته، وينافحون عن براهينه وأدلته.

وإذا كان من الطبيعي أن تبزغ مثل هذه العبقرية في سماء الحضارة الشرقية، وتنشر معالم معرفتها في شتى الميادين والاختصاصات، فليس ذلك بدعاً من النبوغ في الثقافة العربية الإسلامية، التي ألفت مثل هذه الكواكب المضيئة في دنيا العلوم والمعرفة، إنما الذي قد يستوقف الدارس، ويثير إعجابه وتعجبه، أن تحدث هذه العبقرية العربية المغاربية الإسلامية فضاء رحباً لها في حضارة غريبة عن لغتها ومعتقدها، هي الحضارة الغربية اللاتينية، وفي حقل من حقول المعرفة العقلية، هو أبعد الميادين عن العقل المسلم، ونعني به مجال التفلسف الميتافيزيقي.

إن ما تطمح إليه هذه الدراسة محاولة الكشف عن مدى تأثير هذا المنهج الرشدي في صياغة الفكر الفلسفي الغربي اللاتيني في العصر المدرسي أو الوسيط: ووضع هذا التأثير في سياقه الفكري الصحيح، بعيداً عن كل احتراف أو إجحاف.

ولعل أبرز ما يستدعي انتباه الدارس المنصف لعلاقة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بالعصر المسيحي الوسيط طغيان لون من الشعور السائد لدى عدد كبير من الباحثين الغربيين في تاريخ الفلسفة المدرسية، ممن يمكن وصفهم بنفاة الإبداع العلمي عن العقل العربي المسلم، المتمثل في محاولة هؤلاء الباحثين إبراء ذمة العقل اللاتيني من تهمة وهمية في عقولهم، تتمثل في التسليم بتأثر العقل الغربي المسيحي بابن رشد العربي المسلم بخاصة، وباقي المفكرين المسلمين بصفة عامة.

إن في ثنايا هذه العلاقة الدقيقة والعميقة، التي تربط بين الحضارتين الإسلامية من جهة، واليهودية المسيحية من جهة أخرى، تبرز الإشكالية التي تطبع هذه الدراسة، وهي إشكالية تنطلق من قضايا المفاهيم والمضامين، التي تترجمها لغة المقولات العقلية، وقواعد البنى العقدية.

وبدأ الإشكال في معالجة القضية، من محاولة تحديد المفاهيم، فهل يمكن القول بوجود فلسفة وسيطية في بلاد الإسلام على غرار ما هو موجود لدى الغربيين؟

إننا لو سلمنا بهذا، لنتج عنه قلب للمفاهيم، ذلك أنه إذا كان العصر الوسيط، لدى المسيحيين، هو العصر المرادف للاستبداد الديني، والإقطاع الاقتصادي، والظلامية الفكرية، كما يسلم بذلك بعض مؤرخي الفكر الغربي أنفسهم، من أمثال جورج شحاته قنواتي «فإن العصر الوسيط الإسلامي كان من أزهى العصور ثقافياً»[1].

ثم ماذا تعني الفلسفة الإسلامية تحديداً؟

هل تنطبق على فكر متقمص للفكر اليوناني؛ حيث تكون عاكسة محضة لمقولاته ومضامينه، كما يحاول بعض الغربيين إثباته، وتجعل فيلسوفاً كأبي الوليد بن رشد، شارحاً لأرسطو، أم أن الفلسفة الإسلامية ذات أبعاد جوهرية أعمق من ذلك، قد تنطلق من الفلسفة اليونانية كمقولات، ولكنها لا تقتصر عليها، بل تضمنها علم الكلام، والتصوف، وأصول الفقه، وقواعد النحو الخ: لتكون الفلسفة اليونانية لوناً من ألوان التأمل العقلي الإسلامي، أو إن شئنا الدقة قلنا بلغة ابن رشد: الأخت الرضيعة للشريعة، التي تسير في خط مواز لها؟.

بل إننا نقول أكثر من ذلك: إنه لا يمكن فهم الفلسفة الوسيطية اللاتينية دون العودة إلى

نصوص الفلاسفة المسلمين، «فلا يمكن قراءة القديس توما الإكويني، أو دان سكوت، دون الحصول على نصوص ابن سينا، كما يذهب إلى ذلك إتيان جيلسن»[٢].

وبالمقابل لم يكن بإمكان الغربيين هضم الفكر اليوناني بعامة، والأرسطاطاليسي منه بخاصة دون تدخل الفلسفة الإسلامية، شارحة للنصوص، ومبرهنة على عقلانية الفصوص.

من هنا جاءت هذه التيارات المتضاربة في الغرب في أثناء التعرض لدور فيلسوف قرطبة المؤثر في الفكر اللاتيني الوسيط. وقد توزعت هذه التيارات على مدارس واتجاهات، يطبع بعضها الإنصاف والموضوعية، وتدعم الأحكام بالبراهين والنصوص، كما نجد ذلك عند كل من روجي أرنالديز، ولوي غاردي، وموريس دو وولف، ومن قبلهم إتيان جيلسن، وغيرهم، الذين حاولوا إنصاف الفلسفة العربية الإسلامية بقيادة ابن رشد، وتقديم دورها المؤثر في الفكر الغربي اللاتيني الوسيط.

على أن هناك تياراً آخر يدير ظهره لكل ما هو منهج علمي، فيسقط في ذاتية عنصرية مقيتة، حيث يبخل على ابن رشد، وعلى باقي فلاسفة الإسلام من قبل، حتى بلقب شارح لأرسطو، على أساس أن العرب كجنس، والمسلمين كمعتقد، هم أبعد الناس عن التأمل الفلسفي المتعمق، وكثيرون هم هؤلاء المؤرخون الذين يعتدون على العقل الإنساني بأحكامهم التعسفية الذاتية العنصرية المعادية لروح العلم والتفلسف، اللذين من خصائصهما، البرهنة، أو الموضوعية، والشمولية الإنسانية. ويمكن أن نسوق من بين هؤلاء توما الإكويني، وألبرت آلا كير، وراسمون أول، ولون غوتييه، وتينمان، وفيكتور كوزان، وأرنست رينان، وفيرناند فان ستيبرغن وغيرهم.

إننا من واقع هذا التوزع في الحكم، لدى المؤرخين الأوربيين، في نظرتهم إلى تأثير ابن رشد الإيجابي أو السلبي في صياغة الفكر اللاتيني الوسيط، نقدم على هذه الدراسة، متسلحين بالمنهج العلمي، الذي ينشد الموضوعية، ويبحث عن الحقيقة، التي ستظل ضالة كل باحث مؤمن بالشمولية المعرفية العلمية، وبالإنصاف في إصدار الحكم، حتى مع المخالفين لنا في الرأي العقلي، أو القناعة الاعتقادية.

ابن رشد.. والرشدية

لئن كان أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد، قد عرف في المنهج الإسلامي بالرجل الموسوعي الثقافة، فهو القاضي، والفقيه، والشاعر، والطبيب، والفيلسوف، وهي كلها مجالات تجد من يشاركه فيها، ومن يختلف معه بشأنها أيضاً. إذا كان ذلك هو شأنه في مجتمعه الأصلي، فإن الأمر يختلف في الغرب اللاتيني المسيحي، ففيلسوف قرطبة يأخذ تعريفات شتى، عند هؤلاء، سواء من حيث المصطلح، أو المضمون، أو المنهج.

فقد تطور اسم ابن رشد إلى مصطلح فلسفي خاص، ومنه اشتق مصطلح الرشدية، فغدا المصطلحان مثيرين للكثير من المفاهيم، والإشكال.

فلم يعد ابن رشد العلم المفرد، كما عرفناه في الفكر الإسلامي، وإنما أصبح ابن رشد المتعدد MULTIPLE AVERROES، فاسمه في قاموس مؤرخي الفلسفة الغربية، يشير إلى شخصية قوية التأثير في هذا العقل الغربي، حيث إنها تعني الشارح الأكبر لأرسطو، والفيلسوف العربي والمتمرد على المعتقد، أو الملحد الخ.

ولقد ساهم في صياغة هذه التعددية لمجالات الاختصاص لدى ابن رشد مجموعة من العوامل،



اشتركت كلها في صنع تنوع الجوانب العلمية والفكرية في شخصيته، لعل أهمها في نظرنا:

١ - التنوع في الشكل والمضمون لأعمال ابن رشد، بحيث لا يمكن وضعها جميعاً في خانة اختصاص واحدة:

أ - فهناك الشروح الصغيرة، وهي مختلفة عن الشروح الكبيرة، والشروح المتوسطة، وهي مختلفة عن كليهما.

ب - إن الاختلاف لا يكمن في الحجم، فثمة تباين هائل في الآراء - نفسها - التي يطرحها ابن رشد، وعلى سبيل المثال، كلما كان الشرح صغيراً كان ابن رشد أكثر حرية في التعبير عما يتصور أنه مضمون النّص الأصلي[٣].

٢ - استقلالية ابن رشد في أعماله، فهو «مفكر متميز وأصيل.. أبعد ما يكون عن أن يكون» تابعاً ذليلاً لأحد، حتى لو كان أرسطو[٤].

٣ - التمييز بين تأثير ابن رشد كأرسطاطاليسي وتأثيره كابن رشد الفيلسوف المسلم.. وما عدّ في الغرب أفكاراً خطيرة عند ابن رشد هي الأفكار الأرسطية، التي أحدثت صدمة عنيفة لدى رجال اللاهوت، من حيث صعوبة تحديد العلاقة بين الدين المسيحي والفلسفة الأرسطية، فيما يعرف بقضية التوفيق بين (الدين والعقل).

فقد أصبح من المسلم به في فلسفة الغرب أن ابن رشد أو AVERROES كما يسمونه، «هو أعظم وأشهر اسم، ممثل لما نسميه في الغرب بالفلسفة العربية. وإن هذه الفلسفة قد عرفت بفضله قمة ازدهارها ونهايتها»[٥].

وإن من مميزات الفلسفة العربية، التي انتقلت إلى الغرب، إحداثها لثورة عقلية داخل الثقافة اللاتينية المسيحية. وإن المحل لهذه الثورة الفلسفية العربية ينتهي إلى نتيجة مهمة، وهي أن الفلاسفة العرب عموماً، وبخاصة منهم ابن سينا، وابن رشد، قد أخذوا عن أرسطو المعلم الأول، الذي كان يحظى باحترام شامل، وأخذوا عنه منهجاً يتمثل على الخصوص، «في التصور العلمي، وقيمة الملاحظة، إضافة إلى مجموعة من المذاهب الخاصة، اتخذها اللاتينيون في العصر الوسيط دليلاً منهجياً لهم، هذا مع ملاحظة أن الفلاسفة العرب لم يكونوا مجرد مشائين مقلدين، بل كانوا يضيفون بعضاً من فهمهم الفلسفي الخاص»[٦].

وإذا كان موريس دو وولف، في كتابه (تاريخ الفلسفة الوسطية)، يذهب إلى القول إن الفلاسفة العرب هم الذين مزجوا مذهب أرسطو بالأفلاطونية المحدثة، فإن هذا الحكم، إن انطبق إلى حد ما، على الفارابي أو ابن سينا، فإنه لا يمكن تطبيقه على فيلسوفنا ابن رشد.. ذلك أن الفضل يعود إلى ابن رشد في تصحيح الفلسفة الأرسطية عما علق بها من نصوص أو شروح أفلاطونية.

ومهما يكن، فإن موريس دو وولف يعترف بأنه لا أحد من الفلاسفة بلغت شهرته ذروة ما وصلت إليه شهرة أبي الوليد ابن رشد[٧]. والجدير بالملاحظة أن هذه الشهرة قد اكتسبها فيلسوف قرطبة من المنهج الفلسفي التوفيقي الذي أحدثه.. ففي تحليله للنص الديني القرآني، والخطاب الفلسفي الأرسطي، وجد نفسه كأنه أمام حقيقتين: هما الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية. وعند إخضاعه هذه النتيجة للتحليل وجد أنه، بالنسبة للدين الإسلامي، ينبغي الانتهاء إلى وجود التفسير المجازي للقرآن، وإلى وجود الفلسفة. لذلك وجدناه يميز بين التفسير اللغوي للقرآن، الذي يصلح للعامة، والتفسير المجازي، أو التأويل الذي هو من اختصاص الفلاسفة. والذي يؤهل وحده

للوصول إلى الحقائق العليا. فالفلسفة إذاً - في مفهوم ابن رشد - هي التي تقرر ما هو أثر روائي، في الدين، وماذا ينبغي تأويله من المعتقد، وفي أي اتجاه؟ إن هذه المبادئ هي التي اعتمدها ابن رشد لإيجاد أرضية وفاق بين نظرية المصدر الفنائي للعالم، الذي دافع عنه أبو حامد الغزالي، وبين نظرية المشائين القائلة بالخلود أو الأزلية، وبذلك وضع ابن رشد أولى أسس مذهب القول بوجود حقيقتين، وهو المذهب الذي اعتمده الرشديون اللاتينيون فيما بعد[٨].

من هذه العوامل كلها نشأ في الغرب مذهب ما أصبح يعرف إما بالرشدية اللاتينية، أو بالرشدية اليهودية، بل أصبحنا نقر اليوم في ثقافتنا العربية الإسلامية بوجود تيار الرشدية الإسلامية[٩].

فماذا تعني الرشدية عند الغرب؟ ومن المفكرون الذي يصح وصفهم بالرشديين؟

إنه على الرغم من وجود صعوبة في تحديد خصائص وصفات الرشديين، كتيار موحد ينضوي تحت لواء مظلة فكرية واحدة، تتخذ لنفسها متجهاً موحداً، بالإمكان القول بوجود مدارس متعددة داخل التيار الرشدي نفسه.

فهناك الرشديون الذين يستخدمون اسم ابن رشد للزج بأفكاره داخل مسارات دينية، أو فكرية؛ لتمرير خطاب ديني أو فلسفي أيضاً، وهؤلاء هم من يمكن تسميتهم بالرشديين الراديكاليين: فهؤلاء الرشديون هم الذين حاولوا الجمع بين تناقضات الدين المسيحي، والفلسفة الأرسطية، مسلمين مع ذلك بإمكان إحداث قاعدة توفيقية تبنى عليها الحقائق الدينية بصيغة فلسفية، تكون موجهة إلى الجماهير، أو الدهماء، كما تعرفها الثقافة الإسلامية.

من هنا يستنبط هؤلاء الرشديون الراديكاليون نتيجة مهمة، وهي أن جل التصورات الدينية - على الأقل بمفهومها المسيحي - يمكن إعادة صياغتها بإخضاعها لمنهج التأويل؛ كي يتم التسليم بها.

وإن مما لا جدال فيه عندهم أن المناهج الفلسفية تختلف عن المناهج الدينية، وأن الفلسفة - من ثمّ - تكون أعلى درجة من الدين، وهو ما يمثل انحرافاً بالرشدية في مصطلحها، وفي مضمونها، عن ابن رشد، الذي يقول بالتوازي بين الحقيقة الدينية [من منظورها الإسلامي]، والحقيقة الفلسفية، وإنهما التوأمتان أو الرضيعتان المفضيتان إلى النتيجة نفسها، متى تم وعي بمنهجيهما..

هكذا نجد بداية الانحراف للرشدية عن أصلها، وهو ما جلب لابن رشد الكثير من العداء لدى رجال الكنيسة المسيحيين؛ لأن التسليم بمثل هذه الطريقة في الطرح يفرغ المسيحية من معظم مضامينها، وهو ما يثير ثائرة القائمين على الكنيسة.

على أن في تيار الرشدية اللاتينية اتجاه آخر أقل تطرفاً وغلواً، وهو التيار الذي يحاول أن يبقى وفياً لروح المنهج الرشدي، وإن حاول إلباسه القبعة المسيحية، وذلك ما تجلى لدى سيجير دوبرابان[١٠] وإسحاق البلاغ، وكاسبي، والناربوني، وغيرهم الذين حاولوا - بنوع من الوفاء - عرض الفكر الرشدي والتعريف به لدى بني ملتهم، مستندين في ذلك كله إلى فكره الأصيل وبخاصة في قوله: إن «الفلسفة ليست أعلى مرتبة من الدين ولا أن الفلاسفة أعلى مرتبة من علماء الكلام، فما يصح قوله أن كلا من الإيمان والعقل له طريق خاص يوصل إلى الحقيقة، ولكنهما يلتقيان في نهاية المطاف، وإن كانا يلتقيان بمنهجين مختلفين».

«فمهمة الدين عرض الحقيقة بحيث يفهمها كل فرد في الجماعة، وهذا بكل تأكيد أمر مرغوب في

عالم يموج بأناس من مختلف القدرات والاهتمامات.

أما مهمة العقل فهي إتاحة الفرصة لأولئك القادرين على استخدامه؛ لكي يفهموا لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه، حيث إن الكون في جوهره معقول، ومؤسس على مسارات عقلانية، ونحن، استناداً إلى البحث عن فهم الكون فهماً عقلانياً - على الرغم من محدودية هذا الفهم - نشارك في العمليات الإلهية التي تتضمن خلق العالم وبنائه»[١١].

إن ما يمكن تأكيده في هذا المستوى من البحث أن الرشديين باتجاهاتهم المتعددة يتبنون المنهج الفلسفي، ويعلون من شأنه على حساب المنهج الديني، حتى ولو كان البعض منهم يغلف ذلك بعبارات فضفاضة، ومضامين غامضة، ولذلك كانت نظريتهم هذه موضع نقد، وهو ما يعزز النظرة القائلة إن من الخطأ التوحيد بين ابن رشد والرشديين.

وهل يمكن أن ينطبق على فكر ابن رشد الأصيل ما يذهب إليه الرشديون اللاتينيون حين يدللون «على أنه إذا قيل عن عبارات دينية أنها صادقة فهي ليست كذلك: لأنها تقف ضد نتائج الفلسفة. ولكن من حق الجمهور القول إن العبارات الدينية صادقة إذا كان راغباً في هذا القول، ولكن هذا القول لا يمنع الفيلسوف من الكشف عن كذبها. وقد يكون للفيلسوف الرشدي من اللطف ما يمنعه من نقد إيمان المؤمن، ولكنه في قرارة نفسه مقتنع بكذب معتقداته. وقد قلنا إنه من الصعب أن يكون هذا الموقف هو موقف ابن رشد»[١٢].

إن هذه الأمثلة كلها تأتي لتدعم صحة القول إن بين ابن رشد الفيلسوف المسلم. والرشدية اللاتينية أو اليهودية. المتعددة المشارب. تبايناً واضحاً. وبخاصة في تحديد العلاقة بين العقل والدين. صحيح أن الرشديين الراديكاليين منهم، والمعتدلين، إن جاز لنا استخدام هذا التصنيف. يلتقون ابن رشد في كبريات القضايا الأساسية في جانبها الفيزيقي أو الميتافيزيقي. ولكن الصخرة التي تحطم عليها منهجهم ومنهجه إنما هي العلاقة بين الدين والعقل.. ففي حين نجد معلمهم يضع العقل والدين على خط متواز ومستقيم دون طغيان العقل على النقل، نجد أتباعه على العكس من ذلك يقزمون دور الدين، ويختزلونه في دور ثانوي محض، بينما حين يعلون من قيمة العقل، ويمنحونه سلطة طاغية.. وهو ما أحدث ردود فعل سيئة ضده لدى المتدينين في الغرب المسيحي.

سؤال مهم يواجهنا هنا: وهو البحث عن الأسباب الكامنة لتبني الرشديين لهذا المنهج الفلسفي القائم على حساب الدين.. فما سر هذا التوجه؟

إن الإجابة عن مثل هذا التساؤل تتطلب العودة إلى العوامل المحيطة التي كانت سائدة في العصر المدرسي الوسيط، والتي كانت الدافع لإيجاد هذا التيار.

فقد أدت هذه العوامل، بالمشتغلين بالفكر الفلسفي، إلى «استخدام الفلسفة سلاحاً فكرياً للوقوف في وجه الإقطاع من جانب النبلاء، فكانت فلسفة ابن رشد المنقذ مما هم فيه، والممهد لتحقيق التغيير النهضوي. أما عن مهد نشوء الرشدية فقد نشأت الرشدية في كلية الفنون بباريس، حيث أعلن سادتها أن تأويل ابن رشد للفلسفة أكمل مظهر للعقل»[١٣].

المنهج الرشدي: الخصوصية.. والمقومات

بين ابن رشد المفكر المسلم المتأصل في مرجعيته العربية الإسلامية، والمتفتح على الفكر اليوناني الأرسطاطاليسي، والرشدية الحاملة للواء منهجه في الغرب اللاتيني المسيحي، بين هذين

الفكرين خيوط دقيقة يصعب قطعها، على الرغم من المحاولات العديدة التي بذلت بإصرار للقضاء عليها، وإعادة ربط المدرسة الفكرية الرشدية بأرسطو بدل ابن رشد، ونفي كل إبداع عربي إسلامي عنها.

وأياً كانت مواقف نفاة الإبداع عن تأثير ابن رشد في العقل الغربي اللاتيني، فإن الخصوصيات والمقومات التي تطبع المنهج، الذي وضع العلاقة بين الفيلسوف العربي المسلم وبين تلاميذه في الغرب، هي التي تتطلب نوعاً من التدقيق والتحقيق.

فإذا كان الفيلسوف الكبير المعاصر روجي أرنالدير يلح على الخصوصية الفلسفية الكبرى، التي يتميز بها أبو الوليد بن رشد، والتي تخلصه مما وضعه فيه زملاؤه من الباحثين الغربيين، فيرى «أن من الخطأ أن لا نرى في ابن رشد سوى هذا الجانب من النشاط [الذي هو شرحه لأرسطو]: إذ إنه نشأ في أسرة فقه مالكي، وتكون منذ شبابه تكويناً علمياً، وشرعياً، فتميز بعقل مزود بمنهج استدلالي، متفتح على نوع من الإشكالية.. وإنه لمن المفيد جداً البحث عن كيفية إدراجه ضمن الثقافة الفقهية الإسلامية، التي عمل على توسيع أسسها المنهجية لتشمل أصول الفقه..

.. وفي هذا السياق، تبدو دراسة الشروح التي قام بها ابن رشد لكتاب (الأورغانون)، وكتاب (المبادئ التحليلية للخطابة). تمثل أهمية كبرى..»[١٤].

إذا كان أرنالدير يرى ذلك، ويلح على هذه المقومات، التي تصنع فكر أبي الوليد، فإن هناك غيره من الباحثين يذهبون إلى عكس ذلك، ويرفضون أن يكون ابن رشد حتى شارح لأرسطو بالمعنى الدقيق لمصطلح الشرح، فهذا فردناند فان ستينبرغن FERDINAND STENBERGHEN VAN، يذهب إلى تأكيد عدم وجود اسم بمدرسة رشدية خلال القرن الثالث عشر، فيقول في هذا الخصوص: «وهكذا فعندما نجد سيجر دوبرابان SEGER DE BRABAN يدافع عن أطروحة الرشدية ذات الخصوصية المطلقة، فإنه في ذلك لا يعدو أن يعلن عن نوع من الوفاء لأرسطو، ذلك أن من البدهي أن سيجر وأتباعه لم يقدموا أنفسهم، ولم يعرفوا من طرف معاصريهم بوصفهم رشديين، ولكن بوصفهم معجبين متحمسين لأمير الفلسفة، والمحامين المقتنعين عن استقلالية الفلسفة..».

وما يمكن أن ننتهي إليه - حسب ستينبرغن القول بإمكان وجود «رشديين، في القرن الثالث عشر، إذا ما عنينا بالمصطلح أنصار مذهب طبيعة الواحد الرشدي، لكننا لا نجد مدرسة رشدية، ولا تياراً مذهبياً رشدياً، ولا رشديين لاتينيين، إذا ما أردنا الحديث عن الفلسفة الرشدية في شموليتها. يجب الكف إذاً عن الحديث عن الرشدية اللاتينية؛ للدلالة عن المدرسة التي يتزعمها سيجر دوبرايان»[١٥].

إن ما يذهب إليه ستينبرغن هو اللاتاريخ باسم التاريخ، واللاتفلسف باسم الفلسفة، وإلا فماذا تعني كل كتب التاريخ الفلسفي التي وضعت المجلدات والشروح في تحديد معالم الرشدية اللاتينية كتيار فلسفي قوي، وإبراز خصائص منهج فلاسفتها ومقوماتها وفي القرن الثالث عشر بالذات.

ثم ماذا نفعل بالمحاكمات، وقرارات المنع والمصادرة، الناجمة عن رجال الكنيسة، المتعلقة بالفكر الرشدي وأتباعه خلال المرحلة نفسها؛ غير أن المفكر نفسه ما يلبث أن يعود للقفز على بعض المراحل، فيجبر على التسليم بوجود تيار رشدي، لكن ليس مع سيجر دوبرابان

في القرن الثالث عشر، وإنما مع جون دو جاندان JEAN DE JANDUN وفي القرن الرابع عشر. فهو في هذه المرة يحاول أن يقلل من تأثير دور الفيلسوف العربي ليربطه دوما بالمفكر الغربي اليوناني أرسطو.

يقول ستينبرغن: «إن الرشدية اللاتينية قد نشأت في باريس في بداية القرن الرابع عشر مع جون دو جاندان. ذلك أن هذا الفيلسوف - يتكفل في هذه المرة ولحسابه الخاص - بالفلسفة الرشدية في مجموعها، ويجعل من فيلسوفها، إضافة إلى أرسطو، المعلم الفكري له، فجون دو جاندان قد أرغم منذ بداية اشتغاله بالتفلسف على إعجابه اللامحدود بالفيلسوف العربي، الذي يمثل بالنسبة إليه - الشارح والفيلسوف معاً - فهما يمثلان أحسن ما أنجبه العقل، وليس لفيلسوف باريس من هاجس سوى اتباع ابن رشد والوفاء لفلسفته.. بل ذهب به الأمر إلى أحد الإعراب عن رغبته في أن يكون - قرد - ابن رشد»[١٦] .. أي المقلد الأعمى له.

هذه - إذاً - هي الرشدية اللاتينية «عن طواعية، واللامحدود.. وإن هذه الرشدية هي التي وجدها في باريس رايمون لول جججج خدحءز في أثناء إقامته بها، ما بين ١٣٠٩ - ١٣١١. والتي ندد بها، وقاومها على أساس أنها تمثل الطلاق بين العقل والعقيدة»[١٧].

هكذا يتعامل الباحثون المعاصرون في الغرب مع الفكر الإسلامي، في عصر نهاية التاريخ، وصدام الحضارات.

ربما كان التفسير الوحيد، الذي يمكن أن نجده لمثل هذه المواقف الفكرية المتعصبة، أنها تمثل حلقة من سلسلة طويلة، لعل الحلقة الرئيسة فيها يمثلها أرنست رينان.

فهذا الفيلسوف المتعصب، الذي بنى مجده الفكري على أكتاف ابن رشد، حين وضع أطروحته في جامعة السوربون، ونال بها الدكتوراه في موضوع (ابن رشد والرشدية) AVEROES ET AVERROISME، لم يمنعه ذلك من نفث حقده على ابن رشد كفيلسوف مسلم وعلى الإسلام كعقيدة، في تحديده علاقته بالعلم. وليت أرنست رينان وقف عند نقد ابن رشد والإسلام، بل إنه جمع في ذلك كل العرب والمسلمين، حيث نفى عنهم كل إبداع فلسفي، بسبب تمسكهم بدينهم الإسلامي. فهو في أطروحته المناقضة للعلم، والمنهج الموضوعي، لا يتورع عن أن يقول لقراء رسالته «إن العقيدة الإسلامية تمثل الحاجز الذي لا يمكن اجتيازه أمام التفلسف، وإن الفيلسوف المسلم كان دائماً إما معجباً بالفلسفة، أو موظفاً في القصر، وكلما أحس الخليفة بالخوف منها تختفي، وتحرق كتبها بأمر من العاهل الملكي.. وإن المسيحيين وحدهم يذكرون ما إذا كان للإسلام علماء ومفكرون..»[١٨].

إن هذا الاتجاه الفكري المعادي لابن رشد، ولكل فكر إسلامي، والذي تزعمه مؤلف كتاب (ابن رشد والرشدية) نتيجة تراكم عوامل تاريخية، أدت في النهاية إلى إفراز هذا النوع من التفكير اللافلسفي.

فعندما نستقرئ التاريخ الفكري الفلسفي لدى الغرب، وبخاصة في العصر الوسيط، تستوقفنا تلك الحملة التشهيرية، التي قامت بها جوقة مؤلفة من رجال الدين المسيحي، ومن بعض القابضين على مقاليد السلطة الدينية وغيرهم، منذ القرن الثالث عشر، وكان هدفها الرئيس تحرير العقل الغربي، من أي أثر للمدرسة الرشدية، أو ما سمي بالهرطقة، وبخاصة في أعقاب إعلان أساتذة كلية الفنون بباريس من أن تأويل ابن رشد لفلسفة أرسطو هو أكمل مظهر للعقل[١٩].

إن هذا التحدي الفلسفي الذي أعلنه أساتذة الجامعة قد جوبه برد فعل كبير، تمثل في تصدي أسقف باريس في مارس عام ١٢٧٧م للرشديين منكراً عليهم عدة مسائل، وكان من ضحايا هذا التصدي سيجر دوبرابان [١٢٣٥ - ١٢٨٢].

فقد صدر أمر من رئيس محكمة التفتيش، بمثول سيجر دوبرابان أمامه، وأصدر ضده حكماً؛ لأنه أقر «بأن فلسفة أرسطو، كما شرحها ابن رشد، تمثل حكم العقل الطبيعي»[٢٠].

أما ألبرت الأكبر، فعلى الرغم من عدّ بعضهم إياه أنه من أنصار المدرسة الرشدية، فقد تصدى هو الآخر، وبإيحاء من البابا لإسكندر الرابع، لمهاجمة الرشدية، واتهامها ببث التفرقة بين اللاهوت والعقل (الفلسفة)[٢١]. مطالباً بتحريم تدريسها، وعلى المنوال نفسه ذهب القديس توما الإكويني، الذي وضع رسالة في وحدة العقل ضد الرشديين، متهماً إياهم بالكفر[٢٢].

إن هذه الأحكام المنفعلة، من جانب رجال اللاهوت المسيحي قد بلورها أسقف باريس إتيان تامبييه ETIENNE TEMFIER حين أصدر في شهر مارس ١٩٧٧م قائمة بمئتين وتسع عشرة قضية يحرم تعليمها، منها ثلاث عشرة مسألة تخص الرشديين، وأهمها:

١ - وحدة العقل البشري، واستحالة المعاد الفردي.

٢ - إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة.

٣ - إنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية.

٤ - قولهم بقدم العالم، وباستحالة الخلق من العدم.

٥ - قولهم بحقيقتين مختلفتين، فلسفية ودينية، حادثتين معاً (أو الحقيقة المزدودة).

٦ - تقديم الفلسفة على الشريعة.

٧ - إنكارهم للخوارق والمعجزات[٢٣].

إن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المستوى من التحليل أن هذه القضايا الواقعة تحت طائلة تحريم أسقف باريس لا تعكس حقيقة المذهب الرشدي الأصيل، وإن كانت تحمل خيوطاً باهتة له، مطعمة بفكر أرسطاطاليسي، وهو ما يؤكد صحة أطروحتنا في ضرورة التمييز دوماً بين ابن رشد والرشدية.

على أن مثل هذه الأحكام التي أريد بها استئصال الفكر الرشدي من عقول المشتغلين بالفلسفة، والباحثين في اللاهوت، قد جاءت بنتائج عكسية، حيث إنها «ساعدت على انتشار الأفكار الرشدية، والتعريف بها، مما جعلها تأخذ من الشهرة والذيوع ما لم تعرفه حتى في بلادها الإسلامية، التي هي المهد الطبيعي لميلاد الفكر الرشدي»[٢٤].

ولعل من أهم الخصوصيات المحددة للرشدية اللاتينية، إضافة إلى مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة، ما عرف عند الغربيين فيما بعد بالهرمينوطيقا، أو علم تأويل المقدس من النصوص، فالهيرمينوطيقا، نسبة إلى هرمس HERMES، الذي هو رسول الإله لدى اليونانيين، هو علم يرقى بالعقل - معتمداً على فلسفة اللغة - إلى منهج فكري: يمكّن من مجابهة سلطة الكنيسة، التي تحتكر حق فهم المقدس، ويجعل هذا الحق مشاعاً بين ذوي العقول السليمة متى أحسنت قيادة هذه العقول وفق مقدمات منطقية [دينية وعقلية] صحيحة.

كما أن من الجدير بالملاحظة هنا أيضاً ضرورة التنبيه إلى أن ابن رشد، ومن خلاله الرشدية، لم يعان من الأحكام التعسفية المتعصبة فحسب بل إنه عانى من تشويه أفكاره أيضاً، بسبب الترجمة السيئة لهذه الأفكار من قبل المترجمين

لفكره، ولا سيما اليهود، الذين كانوا حلقة وصل بينه وبين الفكر اللاتيني.. فقد أجمع العارفون باللاتينية والعبرية على أن ما نقل إلى اللغتين لا يعكس الفكر الصحيح لفلسفة ابن رشد.

فهذا الدكتور عبدالرحمن بدوي يوجه هذا النداء الملح إلى الباحثين فيقول: «أنا لا أنصح أي شخص بمحاولة جمع النصوص العربية الرشدية الضائعة بالاعتماد على النصوص اللاتينية، وبخاصة العبرية، فهي غير دقيقة، ومليئة بالمتناقضات وغالباً ما تضيف، إلى نص ابن رشد، أو تحذف منه، جملاً عديدة، بل عشرات من الصفحات»[٢٥].

ويسوق الدكتور بدوي أمثلة كثيرة على ذلك، وبخاصة ترجمة (الخطابة) ففيها تستبدل في الأصل صفحات كاملة مأخوذة من التوراة، أو من تاريخ شعب إسرائيل؛ لتزيف وتضيف ما يتجه إلى عكس المعنى المقصود تماماً في النص الأصلي لابن رشد.

وإلى هذا المعنى يتجه أيضاً أحد المتخصصين في اللغة العبرية، وهو الدكتور أحمد شحلان: فهو يقول في محاضرة قدمها في ملتقى ابن رشد بتونس (فبراير - ١٩٩٨م) بعنوان هل فهم تراجمة ابن رشد اليهود الوسطويون لغة ابن رشد؟ ومما جاء في محاضرته هذا الحكم: (لم يستطع بعض التراجمة أن يتخلوا عن معتقدهم وهم يترجمون علوماً عربية إسلامية، فاجتهدوا في تغيير النص الديني. والاستشهاد القرآني والحديثي، أكثر من اجتهادهم في الترجمة، وقد بدّلوا دون وعي أو منهج جل الاستشهادات الإسلامية، بما في ذلك أسماء الأعلام حيث يصبح أبوبكر (شمعون) ورابعة العدوية (ديبورا) وغير ذلك).

كما يجب التنبيه أيضاً إلى أن من خصوصيات الرشدية هذا التباين بين مفهوم قداسة النص عند المسيحيين أو اليهود، وقداسة النص في المفهوم الإسلامي كما يقول به ابن رشد.

فالنص المقدس عند المسيحيين مثلاً قابل للتغيير، والتعديل، والإضافة، والحذف، وهو ما لا يمكن تصوره في قداسة النص الإسلامي، وبخاصة القرآني، حيث إنه في معتقد المسلمين كلام من عند الله ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد**﴾[٢٦].

في ضوء هذه الخصوصيات، التي أسلفنا، والتي تميز رشدية ابن رشد، والرشدية اللاتينية أو العبرية، مع ما قد يبدو من اختلاف بينهما، يمكن القول إن هناك مقومات عديدة تستند إليها فلسفة ابن رشد، تتيح، عرض خصائص الرشدية اللاتينية على ضوئها، وأهم هذه المقومات كما يبدو لنا، المقومات الآتية:

١ - المنطلقات العقدية والمقومات العقلية: إن المقوم الرئيس لفلسفة ابن رشد هو الإيمان الديني الذي يستند إليه ابن رشد في معالجته لمسائل الإلهيات الأرسطية، والميتافيزيقا اليونانية، مما يجعله ينطلق من التوحيد أولاً، ليتناول في ظل ذلك إله أرسطو، هذا المحرك الذي لا يتحرك، والذي قد أربك الرشديين اللاتينيين في تناولهم لقضية الألوهية، في ضوء «تثليث الإله الكنسي، وإله أرسطو، كعلة أولى، وإله ابن رشد الواحد الأحد».

٢ - المقوم الثاني لفلسفة ابن رشد، ومن خلالها الرشدية اللاتينية، معضلة (الوحدة) وحدة العقل، أو وحدة الحقيقة، أو ازدواجيتها، وضرورة البحث عن أداة وصل بين التصور

الديني في مفهوميه الإسلامي والمسيحي أولاً، وفي علاقة ذلك بالتصور الميتافيزيقي الأرسطي، والتصور الديني.

٣ - المقوم الثالث أزلية العالم وخلوده، كما تبرهن عليها الميتافيزيقا اليونانية عموماً، ولا سيما الأرسطية منها، والتصور الديني، وبخاصة الإسلامي منه، الذي لم يخل من الاضطراب، سواء لدى ابن رشد أو الرشديين اللاتينيين.

ففي حين يذهب المفكرون المسلمون من غير الفلاسفة إلى القول بخلق العالم وحدوثه، ومن ثمّ إمكانية فنائه، وهو ما يشاركهم فيه، على نحو ما، المسيحيون، يقف ابن رشد ممزقاً بين قناعته الدينية وبرهنته العقلية، مما جعله يلجأ إلى قول غامض، ويخرج به من الارتباك، وذلك في قوله: «إنّ العالم مخلوق بإرادة قديمة».

إن هذه الخصائص والمقومات هي التي انعكست على الفكر العربي اللاهوتي، فأحدثت فيه هذا الاضطراب الذي ذكرنا جانباً منه، والذي يتوزع بين مؤيد ومخالف للرشديين، وما نتج عن كل ذلك من مصادرة للعقل، ومحاكمة للفلسفة، واضطهاد للرشديين اللاتينيين.

المنهج الرشدي: المرجعة والتأثير

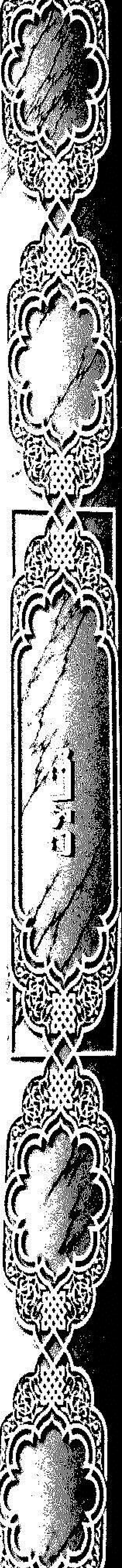
هناك خيط دقيق وعميق بين المنهج الرشدي وازدواجية المرجعية. ففي حين يغرف ابن رشد، في صياغته لمنهجه الفلسفي، من منهجية المعلم الأول أرسطو، الذي يعدّه من أبرز العقول التي عرفتها الإنسانية، يتخذ فيلسوف قرطبة من الشريعة الإسلامية، الينبوع الأول الذي يستقي منه، خيوط الصياغة الفكرية لمنهجه: على أن في هذه الازدواجية المرجعية، التي تطبع المنهج الرشدي، الذي يدق قلب صاحبه على دقات التوقيت الأندلسي، ويتأمل عقله على ميزان المقولات اليونانية في هذه التكاملية بين العقل اليوناني وفلسفة العقيدة الإسلامية. تقف الرشدية اللاتينية في الوسط تنظر ذات الشرق، وذات الغرب، أصلها في الغرب الإسلامي، وفرعها في الشرق اليوناني، وقلبها موزع بين باريس، وبادو، وأكسفورد.

إن هذه المرجعية هي التي حدت بمؤرخي الفكر اللاتيني عامة، والكنسي منه خاصة، ولاسيما في المدة ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر إلى فقدان بوصلة التأريخ الموضوعي العلمي الحقيقي.

فلو أخذنا على سبيل المثال كتاب تاريخ الكنيسة وبخاصة الجزء المخصص منه للحركة المذهبية من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر، لوجدنا تشويهاً للحقيقة التاريخية، عندما يدعي مؤلفو الكتاب[٣٧] إلى تناول مرجعية المدرسة الرشدية وتأثيرها في ما يعرف في الفلسفة بالرشدية اللاتينية ويصفونه هم (بالرشدية النصرانية)[٣٨].

تبدأ نقطة الخلاف مع هؤلاء المؤرخين إذاً من المرجعية، ومن التأثير.. فقد عرفنا في الصفحات السابقة ألوان الاضطهاد التي سلطت على الفكر الفلسفي الأرسطي الرشدي، وعلى أتباعه في جامعة باريس، بزعامة أسقف المدينة، وبتحريض من رجال الكنيسة وتأييدهم.

ففي حين يعدّ بعض النزهاء من مؤرخي هذه الحقبة من أمثال إتيان جيلسن، والأب جورج شحاته قنواتي، ولوي غاردي، وروجي أرنلديز وغيرهم التأثير الرشدي في الفكر الغربي اللاتيني بمنزلة الشعاع العلمي، الذي بزغ على هذا الفكر



حاملاً مزيجاً من الفكر اليوناني، والفكر الإسلامي، في نزعة توفيقية تبني ولا تهدم، نجد مؤخرين آخرين من أمثال مؤلفي كتاب (الحركة المذهبية من القرن الحادي عشر إلى القرن الرابع عشر) يصفون التأثير الرشدي في الغرب بشتى الأوصاف المؤذية. إنهم يصفون عملية التأثير الرشدي في الغرب بـ(الخطر الرشدي)، أو بـ(المأساة الفكرية)، أي: «إنه الخطر القادم من المذهب الأرسطي، وعلى نحو أوسع من العقلانية الوثنية، وهو ما يمثل المأساة الفكرية في القرن الثالث عشر»[٢٩].

وأياً كانت هذه الأوصاف والأحكام، التي أقل ما توصف بها أنها غير علمية، وأبعد ما تكون عن الموضوعية، فقد ساهمت - عن غير قصد - في التمكين للفكر الرشدي، لدى المدرسيين ومن جاء بعدهم إلى عصر النهضة، فتركت بصماتها على ما يعرف بعصر التنوير، وما كان هذا التأثير ليحدث في الغرب اللاتيني لو بقي فكر ابن رشد حبيس جامعة باريس، يلفه الفكر الخرافي الاستبدادي الضيق، أو تحكمه قوانين التحريم، والمنع، الصادرة عن محاكم التفتيش. لقد امتد هذا الفكر الرشدي، كالشعاع، وسط الفكر الظلامي؛ ليجد له أنصاراً ومنافحين في كل من بادو، وبولوني، والبندقية، وليكون المهد الإيطالي لفلسفة ابن رشد خلال المدة الممتدة ما بعد القرن الثالث عشر الميلادي إلى منتصف القرن السادس عشر، بل يمكن القول إن فكر ابن رشد قد ظل مشعاً إلى عصر النهضة والتنوير. ولم يقتصر هذا الفكر على الجانب الفلسفي فقط، بل شمل الجانب الطبي أيضاً من علم ابن رشد، حيث كانت الفلسفة والطب معاً يحظيان بكل عناية وتقدير، ومما ساعد على ذلك شيوع مناخ الحرية الفكرية التي لم تطلها أيدي بعض المناوئين للفكر الرشدي، ولا قوانين محاكم التفتيش، وهو ما مكّن من بروز مفكرين أحرار المنهج من أمثال: (بومبانازي)، و(كريمونيني)، و(كاردان) وغيرهم، الذين قدموا نظريات جريئة أثارت احتجاج الكنيسة؛ لأنهم أتوا بنظرة مجددة للدين مبنية [على أساس] أن الفلسفة الرشدية هي التي أعطت لمفاهيم العالم والمادة، والواقع. مضموناً خصباً ساعد على تقديم التفكير[٣٠].

ويضيق المجال المخصص لهذا البحث، لو أننا حاولنا التوسع، بذكر أعلام الرشدية اللاتينية في إيطاليا، وألمانيا، وبريطانيا، وحسبنا أن نشير هنا إلى بحوث قيمة في هذا المجال، مثل ندوة بيت الحكمة بقرطاج بتونس عام ١٩٩٨م، وكتاب (ابن رشد والتنوير) الذي أشرنا إليه آنفاً، وكتاب (الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي)، وأعمال ندوة ابن رشد المنعقدة بالجزائر عام ١٩٧٨م، وغير ذلك.

غير أننا نود أن نخصص وقفة أطول لباحث كرس جهده لفلسفة ابن رشد، من جانب تأثيرها في الغرب اللاتيني، هو زديزلاف كوسيفيتش ZDISLAW KUKESWICZ، ووقفتنا مع جهده تنبع من موضوعية منهجه في التحليل، وفي عملية الأحكام التي يتبناها، فقد حصر جهده في وصف التأثير الرشدي في جامعات أوربا الوسطى، وامتداد المدرسة الرشدية اللاتينية.

يقول في هذا الصدد: «عندما نتحدث عن تأثير ابن رشد في الفلسفة اللاتينية الوسيطية، من المهم تأكيد دور الشرح الذي قام به أكبر فيلسوف عربي في أوربا، الذي يعدّ أهم الأدوار بلا منازع، فإن حجم تأثير ابن رشد في الفكر الغربي ما فتئ يتزايد؛ لارتباط اسمه بأكثر الاتجاهات الفلسفية انتشاراً في العصر الوسيط منذ القرن الثالث عشر»[٣١].

ولئن كان معظم كتب التاريخ الفلسفي الأوربي تحصر الفكر الرشدي اللاتيني بين باريس في بداية منتصف القرن الثالث عشر، وبلوغ أوجه في بداية القرن الرابع عشر (١٣١٠ - ١٣٢٥)، قبل أن نجد له ازدهاراً ملموساً - كما أسلفنا - في كل من بولوني (١٣٤٠ - ١٣٥٠) BOLOGNE وفي البندقية في نهاية القرن الرابع عشر وبداية القرن الخامس عشر. مدشنين بذلك فصلاً جديداً فيما أطلق عليه تاريخ الرشدية الإيطالية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

غير أن هذا التيار الرشدي ما لبث أن وجد له طريق إشعاع آخر نحو الشمال الشرقي من أوربا وبخاصة في أرفورت EURFURT في القرن الرابع عشر، وفي كراكوفي CRACOVIE في القرن الخامس عشر، وذلك بفضل اكتشاف نصوص رشدية جديدة)[٣٢]، لعل أهمها مخطوط يتعلق بكتاب النفس لأرسطو (DE ANIMA).

وقد لفت الانتباه إلى هذا المخطوط، الذي قام بتحقيقه ثيودوريكوس THEODORRCNS، الباحث ميشالسكي C. MICHALSKI عام ١٩١١، محدداً الخصوصيات التي يتسم بها هذا المخطوط، الذي يحمل طابع الفلسفة الرشدية. غير أن ما يمكن استخلاصه من هذا هو التدليل على وجود فرقة بحث في جامعة أورفورت ERFURT متخصصة في الفكر الرشدي منذ نهاية القرن الرابع عشر الميلادي[٣٣].

ولعل من بين الخصوصيات المرجعية التي تميزت بها هذه المخطوطات المكتشفة، المشار إليها، كما أوضحها ميشالسكي، نجد التشابه بين هذه النصوصونصوص بولوني BOLOGN في منتصف القرن الرابع عشر.. فالنصوص المكتشفة عدت بمنزلة الامتداد للتقليد الذي كرسه الرشدي الباريسي المعروف جون دو جاندا خصخءت خءت والمتمثل على وبخاصة في محاولة إيجاد الحلول للمسائل الرئيسة طبقاً للتصور الرشدي خصوصاً فيما يتعلق بالعقل، وهو ما يمثل حلقة وصل بين المدرستين الرشديتين[٣٤].

أما نقطة التشابه الأخرى فتتمثل في توافق مدرستي أرفورت الرشديتين، وأما الأطروحة التي تتخذ كمرجعية لها جون دو جاندا المتعلقة (العقل الممكن UL"INTELLECT POSSIBLE).

فهذه الأطروحة تنسب إلى جون دو جاندا تأكيده أن العقل الممكن يكتسي طابع الفعل، والحقيقة أن هذه الفكرة خاطئة، في ضوء النص الرشدي، الذي يستفاد منه أن العقل الممكن هو وجود صرف ضمن مقولة المعقولات، وأن هذا العقل إن هو إلا جزء من النفس العاقلة، التي هي منفصلة في جوهرها عن الفعل[٣٥].

ومن المرجعيات التي تؤصل الرشدية اللاتينية في أرفورت إشكالية وجود التفرقة بين العقل والإرادة، فجل المحققين هذه التفرقة بين الملكتين، ويؤكدون التشابه الحقيقي بين العقل، والإرادة[٣٦] وإن كنا نرى أن هذه القضية، ذات الطابع المنطقي، تتخذ لها في فكر ابن رشد أبعاداً غير هذه من حيث المرجعية والتأثير.

إن مجالات التأثير الرشدي، في جامعات أوربا، مجالات أوسع من أن تحدها قضايا النفس بمكوناتها المنطقية، وأشمل من أن تحصرها جامعة أو جامعات أوربية تعد على الأصابع، وتكفي الإشارة فقط إلى أن التأريخ لهذا التأثير وما يستند إليه من مرجعيات في رصد أسباب التأثير ونتائجه تقود إلى نتيجة كبرى ومهمة، وهي أن حقب التأثير وتسلسلها تغدو بمنزلة حلقات وصل، تسلم كل حلقة منها إلى حلقة أخرى.

فإذا ما حاولنا رسم الصورة التاريخية - للرشدية اللاتينية، فإنه ينبغي أن نبرز تشابك المدارس الفكرية الرشدية في عملية إشعاعها، فقد كانت رشدية باريس في عهد جون دو جاندان هي التي مهدت لميلاد التيار الرشدي في بولوني BOLOGNE خلال القرن الرابع عشر، كما أن بولوني هي التي أسهمت بدورها خلال النصف الثاني من القرن المذكور في إلهام الرشدية؛ لتتطور في نهاية القرن في أرفورت ERFURT، وإن هذه المدينة نفسها التي يعود إليها الفضل في إحداث الحركة الرشدية، التي انتشرت في إيطاليا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر[٣٧]. ولعل ذلك أيضاً ما أدى إلى انتقال الفكر الرشدي إلى بريطانيا، وألمانيا، وبولونيا، وغيرها من المراكز الجامعية الأوربية.

الرشدية في الغرب المسيحي:

بين اللا إنصاف والإجحاف

إلى أي حد يمكن المساس بالثقافة الإسلامية، لو أمكن اتباع القائلين بتجريد ابن رشد من أي إبداع فلسفي في إقدامه على شرح أرسطو؟ وهل يضر ابن رشد ما ألحقه به بعض المتعصبين من مؤرخي الفلسفة، حين يعمدون إلى تتبع أخطائه في الترجمة، من أجل تشويه صورته لدى أتباعه من الرشديين اللاتينيين - عبر مراحل العصور الوسطى المتعددة؟

إن الإجابة عن مثل هذه التساؤلات ينبغي أن يسبقها، منهجياً، تتبع مراحل التطور التاريخي لفكر ابن رشد: كي يمكن إيجاد الأرضية الفكرية الصالحة، لتأصيل كل إجابة وتوثيقها.

ربما أمكن القول إن نشدان الحقيقة الفلسفية لا ينبغي تلمسها عند فيلسوف واحد مهما بلغت قيمته وشهرته، حتى ولو كان ابن رشد، ذلك أنه على حد قول ابن رشد نفسه: «إن الحقيقة الفلسفية لا يكتشفها فيلسوف واحد، إنما هي بناء يشارك في إقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصور»[٣٨].

من هنا جاز القول إن الضجة التي يثيرها أهل الغرب المسيحي حول مرجعية فيلسوف قرطبة وتأثيره في الغرب اللاتيني المسيحي ليست بالتي تنقص من قيمة الفيلسوف العربي المسلم، حتى ولو وصف، كما يحلو للبعض، بأنه ناقل أو شارح فقط لأرسطو.

فلن يعدم أي مفكر في مستوى ابن رشد خصوماً، ومعارضين، قد يلمزون فلسفته وعبقريته، كما أنه لن يعدم منصفين وباحثين موضوعيين، تحدوهم الروح العلمية في الكشف عن الحقيقة من تقييم فلسفة ابن رشد تقييماً يسمو عن الهوى، ويقترب ما أمكن من الحقيقة؛ مهما اختلفوا معه في الثقافة والمعتقد.

لذلك، وجدنا في المجتمع الإسلامي نفسه بعض الفقهاء والسياسيين، الذين ضاقوا ذرعاً بأفكار ابن رشد فناصبوه العداء، ونصبوا له المكائد، وهو ما تجسد في نكبته.

وإذا كان ذلك هو شأن ابن رشد في مجتمعه الأصلي، فكيف به، في مجتمع مختلف عنه في الثقافة، والديانة، والجنس، وقد حمل إليه مزيجاً من الفكر اليوناني، مطعماً باللون الثقافي الإسلامي، ليجد له منبتاً في فضاء مخالف له.

لقد تساوى في الغرب المسيحي أنصار الرشدية بالمناوئين لها، فكانت نقطة الجمع بين الاثنين التسليم بعبقرية ابن رشد في قدرته - وهو العربي المسلم - على استيعاب الثقافة اليونانية، ممثلة في أبرز مفكريها، وهو أرسطو، ثم امتلاك القدرة على فهمها، وشرحها، ونقلها بعد نقدها

وتصحيحها، وتخليصها مما قد يكون علق بها، من أفكار إشراقية، أو أفلاطونية، وذلك هو المنهج التوفيقي الذي أصّله ابن رشد وصاغ قواعده؛ ليكون حلقة وصل في لقاء الحضارات، والديانات، والثقافات.

كيف تعامل الغربيون عامة مع هذا المنهج؟ وما مواقف أنصاره، وخصومه منه؟ ذلك ما سنحاول بإيجاز، إبرازه، بتحليل أدلته، وبراهينه، ومن ثمّ إيجابياته وسلبياته.

فهذا أرنست رينان، في مجال التعريض بأنصار ابن رشد من اللاتينيين، يعترف بأن بول دوفنيز PAUL DE VENISE قد كان أكبر اتباع ابن رشد في عصره (توفي ١٤٢٩م) يقول عنه: «إن بول دوفينيز، الذي كان من أكبر الجامعيين المتضلعين في عصره، قد تبنى - بكل صراحة هي مثار تعجبنا من رجل متدين أغسطيني النزعة - آخر نتائج النظرية الرشدية»[٣٩]. ويتعلق الأمر بوحدة العقل البشري. وليس يخاف على الباحثين أن مثل هذا القول، تكمن مرجعيته في تأكيد أنه لا يوجد سوى عقل واحد، بالنسبة للبشر جميعاً. وهو رأي أرسطو، كما أوّله الشارح [ابن رشد]»[٤٠].

غير أن بول دفينز. على الرغم من رشديته، ينحو نحو أستاذه ابن رشد إزاء معلمه أرسطو. فهو ينتصر. كلاهوتي أوغسطيني النزعة، إلى النظرة المسيحية. ولكنه لا يقسو - في ذلك - على ابن رشد. ولو أنه يعمد إلى الاختلاف أحياناً مع أرسطو وابن رشد معاً، بالاعتماد على الدين.

«ذلك أنه وفقاً للتعاليم الدينية، يقود الاستنتاج إلى الحكم بأن العقل يتعدد بتعدد أفراد الجنس البشري. وإنه لا مانع، من أن الصور المجردة والمتعددة لا تختلف إلا في العدد. فالمهم أن لا يتعلق الأمر بالمجردات المطلقة. هذه المجردات التي تعلم عن الأجسام، أو تتحكم في حركاتها تماماً كما يحدث ذلك، عندما يتعلق الأمر بالنفوس البشرية المتعلقة، فإنه لا وجود لتعددية مطلقة للنفوس؛ ذلك أننا لا نعتقد أن العالم في حقيقته خالد، وأن التكون والفساد سيستمران إلى ما لا نهاية، كما أنه لا يمكننا القول أيضاً إن العقل سيكون منفصلاً - بلا جدوى - عن البدن، وأن الخيرين من الناس سيتم جزاؤهم، وأن الشريرين سيعاقبون بكيفية اعتباطية. غير أن كل هذه الأشياء قد خفيت على أرسطو، وعلى الشارح»[٤١].

إن هذا النموذج من المواقف يبرز لوناً معيناً من أدب الاختلاف، في منظور بعض الرشديين اللاهوتيين، كما جسده بول دوفنيز وبخاصة عندما يتعلق الأمر بتعارض الإشكالية اللاهوتية الأغسطينية مع الإشكالية الفلسفية الأرسطية الرشدية. وحتى في هذه الحالة يتصدى بول دونفيز للرد على منتقدي ابن رشد، من أمثال جون دوريبا JEAN DE RIPA، فعندما قام دوفنيز باختصار عمل جون دوريبا حذف من الكتاب كل الأحكام المعادية لنظريتي أرسطو وابن رشد، لا بدافع من التعصب للمعلم الأول، وشارحه، وإنما إيماناً منه بعدم جدوى الانتقادات الموجهة.

فالصمت الذي يلتزمه بول دوفنيز، إزاء بعض أحكام جون دوريبا، لا يعدو أن يؤول كنوع من عدم الانسجام في فكر دوريبا ومن ثمّ فساد نتائجه فلسفياً. لعل هذا ما حدا بمفكر كجوليفي JOLIVET إلى القول: «إن مثال بولا دوفنيز يعدّ مثلاً للغموض الملحوظ في علاقة لاهوتيي القرون الوسطى مع ابن رشد، وعلى النقيض من ذلك، يعلل فان ستينبرغن المنهج المتبع من جان بول دونفيز في إغفاله لكل ما يتعلق بالنصوص المعادية لأرسطو وابن رشد في تلخيصه لأعمال جون دوريبا، بأنه أمر فرضته منهجية التلخيص، التي تضطر في

معظم الأحيان إلى التضحية ببعض النصوص»[٤٢]. وإذا عرفنا موقف ستينبرغن المعادي لابن رشد أدركنا معنى هذا التسويغ.

فهذا المفكر المتحامل على الرشدية اللاتينية ما فتئ يكرر أطروحته هذه منذ أربعين سنة، ويعلنها في كل مناسبة، فهو يقول مثلاً: «إذا كان الأمر كما أعلنته دون معارضة ممكنة، وهو عدم وجود أيّ مدرسة رشدية خلال القرن الثالث عشر، وإذا كان من يسمونهم بمجموعة الأساتذة، الذين يقودهم سيجر دوبرابان، وبويس دو سادي BOECE DE DACIE قد درسوا مذهباً أرسطاطاليسيا راديكاليا، وفي معظم الأحيان هرطقياً، يلعب ابن رشد ضمنه دوراً ثانوياً جداً، ومحدوداً جداً، فإنه لا شيء يسوغ الإبقاء على الصيغة الخاطئة المعتمدة من طرف كل من أرنست رينان، وبيير ماندوني MANDONNET التي لا تستند إلى أي سند مرجعي جاد»[٤٣]. فيما يتعلق بالقول بمدرسة رشدية لاتينية.

إن هذا الحكم الصادر من ستينبرغن الذي يتعارض مع أبسط النصوص التاريخية الفلسفية الأوربية، لا ينبغي عدّه بدعاً من الأحكام المجحفة في تعامل التاريخ الفلسفي الأوربي مع فيلسوف قرطبة ابن رشد.

فالمفكر الإنجليزي الأستاذ وولفسن WOLFSON يذهب إلى حد عدّ ابن رشد حاملاً لثلاثة جوازات حيث يصبح عربياً، وعبرياً، ولاتينياً: وكل جواز صالح، وكل جواز يستدل به عند الحاجة[٤٤].

وهناك من الباحثين الغربيين من يذهب بهم إجحافهم إلى رفض أرسطو، الفيلسوف اليوناني، لا لفكره الفلسفي وما تضمنه من مقولات قد تكون مناقضة للفكر اللاهوتي، وإنما لكونه شوّه من طرف ابن رشد: (إن إبعاث الأفلاطونية من طرف كل من مارسيل فيسان MARCILE FICIN، وبيك دولا ميراندول PIC DE LA MIRANDOLE، ولوي فيفيس LOUIS VIVES، وغيرهم قد رفضوا أرسطو، الذي شوهه فيلسوف الأندلس والمنهج المتصلب للعلماء العرب القائم على العجرفة وادعاء العلم» من طرف الرشديين.

ولقد كفانا الدكتور عبدالرحمن بدوي مؤونة الرد على إجحاف مثل هؤلاء المجحفين، وبخاصة منهم لوي فيفيس، الذي أدى به تحامله إلى التشكيك حتى في الترجمة، ومن ثمّ شرح ابن رشد لأرسطو، وهو ما أدى بفيفيس إلى إصدار أحكام قاسية ضد ابن رشد. يقول بدوي: «لقد سبقني أرنست رينان حين نبه إلى الخطأ الفادح الذي وقع فيه فيفيس، عندما قال إن النص الأرسطي الذي اعتمده ابن رشد هو النص العربي المترجم من اللاتينية»[٤٥].

ويعلق الدكتور بدوي على ذلك فيقول: «هل بلغ لوي فيفيس من الجهل بتاريخ العصر الوسيط وفلسفته، سواء العربية منها أو اللاتينية إلى هذا المستوى؟ ألا يعلم أن الترجمات اللاتينية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد تمت كلها انطلاقاً من الترجمة العربية؟ ألا يكون مثل هذا الخطأ الفادح كافياً لبطلان كل الحكام التي نجمت عنه فيما بعد؛ للانتقاص من قيمة ابن رشد؟

وكدليل على هذا الانتقاص، يسوق بدوي على لسان VIVES ما يعدّه أخطاء، مثل الخلط بين بطليموس وبولو وفيثاغوراس فروطاغورش وديموقراطيس وقراطلس. يبطل الدكتور بدوي هذه التهم ويحكم بتهافتها، مفنداً إياها بمختلف الأدلة والبراهين، لينتهي إلى هذه النتيجة: «مما سبق، يكفي بما لا يدع مجالاً للشك، لإعطاء الحق لابن رشد، .. بل وأكثر من ذلك أن الشروح التي حققها بويج BOUIGES نفسه هي خير شاهد على تخطئة[٤٦] لوي فيفيس، وتبرئة ابن رشد مما ينسب إليه وعلى النقيض من هؤلاء المجحفين في حق ابن رشد نجد المنصفين وما أكثرهم، وقد ذكرنا

بعضاً منهم، ويكفي أن نسوق على سبيل المثال منهم دومنيك أرفوري DOMINIQUE URVORY المؤرخ الإنجليزي، الذي يصف ابن رشد بصاحب النظرية الشمولية، فيقول: «إن ابن رشد لم يكن شخصية هامشية في زمانه؛ إذ كان منشغلاً كلية بشؤون مجتمعه من حيث إنه كان طبيباً ومشرعاً، بل ما هو أهم من ذلك أنه كان متحمساً وقادراً على الاتصال بالجماعات المسيحية واليهودية.. كما أنه كان ذواقاً لحكمة الوثنيين القدامى، ومقدراً لكل الباحثين، ومبيناً أن على النخبة أن تستجيب لرغبات الجماهير، وعلى ضرورة إعمال العقل في إحداث توازن المجتمع بدلاً من استبعاده، وقد أحدثت الشريعة طريقاً للحقيقة ملائماً لطبيعة كل إنسان. وأوضح ابن رشد أن المجتمع الخير هو الذي يتخلص من الكراهية»[٤٧].

إن هذه الصورة المنصفة، المبنية على الحب والتسامح، هي الصورة المثلى التي يمكن أن ترسم لابن رشد بوصفه رائداً للفكر الإسلامي العقلي، والرشدية اللاتينية، المبشرة بعقل النور والتنوير الإسلامي، كما أنه مثل حي على مدى تأثير فيلسوف قرطبة في صياغة الفكر الغربي المسيحي القروسطي، وإن تخللت رحلته أحياناً بعض مظاهر الإجحاف، فلن يعدم الحق العقلي أنصاراً، كما أنه لن يخلو من خصوم في كل زمان ومكان.

الخاتمة

ماذا يمكن الانتهاء إليه من محاولة رسمنا لصورة الفكر الرشدي المهاجر خارج دياره، في بلاد الغرب اللاتيني المدرسي؟ هل بقي أصيلاً لخصوصياته، ومقوماته، فوصل واضع الصورة إلى الغرب، أم أنه خضع لرتوشات بل تشويهات، جعلته يبدو في صورة أقل جلاء ونصاعة من صورته الأصلية؟ هل يمكن التسليم بصورة معاكسة لذلك، بقلب المعادلة والتول مع الخائضين، بظلم ابن رشد في مجتمعه الأصلي، وإنصافه في ديار غربته؟

أسئلة كثيرة، تواجه الدارس لابن رشد، في انتقال فكره إلى الغرب، خلال العصر المدرسي، وقبل الإجابة عنها، نود أن نقدم بتحديد منهجي، قد يبدو ضرورياً في وضع المقدمات للوصول إلى النتائج.. يجب البدء أولاً بإيجاد التفرقة بين ما يعرف بالفلسفة الوسيطية، التي تطلق في عمومها على كل المدارس، التي ازدهرت ما بين القرن التاسع والقرن الثالث عشر ميلادي، وهي حقبة زمنية دأب بعض مؤرخي الفلسفة على عدّها مرادفة للجدل المجرد، والعقيم، والظلامية الدينية، وانتقلت عدوى إلى فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، تحت تأثير الانسلاب، فسكنت مصطلحاتها في قاموسنا الفكري، وصرنا نطلق مصطلحاً غريباً، هو (الفكر الظلامي) على الدعوة الإسلامية، أو ما اصطلح على تسميته عند البعض بالصحوة.

على أن البعض الآخر من مؤرخي الفلسفة يذهب إلى العكس من ذلك، فيعدّ العصر الوسيط بمعنى العصر المدرسي، والمدرسي يعني الحقيقة، والفلسفة الخالدة، والتحديد الدقيق لميدان كل ما بداخله هو الحقيقة، وكل ما هو خارجه ليس إلا خطأ[٤٨].

وتبرز بشكل خاص أهمية القرن الثاني عشر، الذي يمثل المهد الخصب لإعداد ظهور الاتجاهات الفلسفية الكبرى، التي تميز بها القرن الثالث عشر، والتي تجلى فيها الاتجاه الأرسطي، بقيادة أبي الوليد ابن رشد، وبخاصة قضية الصراع بين الدين والفلسفة، أو التنافس بين سلطة أرسطو - وابن رشد، وسلطة القديس أوغسطين، وهو ما مهد السبيل لما يعرف في العصر المدرسي بالتيار الإلبرتي - التوماوي[٤٩].

لقد عرف الغرب اللاتيني الفكر الرشدي إذاً، فكان مفتاح فك التعقيدات الأرسطية في هذا الغرب رأي ابن رشد في ميتافيزيقا أرسطو البالغ

الصعوبة، لذلك عدّ ابن رشد كتاب الطبيعة المدخل إلى أرسطو؛ لأنه أساس الميتافيزيقا.

على أن كتاب الميتافيزيقا نفسه لم يكن إلا منهجاً برهانياً، وظفه ابن رشد لفك معادلة العلاقة المتوترة بين الدين والفلسفة، مدشناً بذلك بداية جدل حاد وعميق بين رجال الدين اللاهوتيين ورجال الفكر الفلسفي من الباحثين الجامعيين.. وهو الجدل الذي ظل سائداً إلى عصر متأخر، برز فيه أوغيست كونت، وسبينوزا، وماركس، وغيرهم، في محاولة الفصل بين ما يطلقون عليه (الفكر الاتباعي)، و(العقل الإبداعي).

إن إيجاد قاعدة التوافق بين الدين والفلسفة قد كانت إحدى النتائج المهمة التي تحققت بفصل المدرسة التوفيقية الرشدية، في عصر كان الجدال فيه محتدماً ما حول تحديد العلاقة بين الاثنين، وهل هي علاقة تضاد ومواجهة، أم علاقة حوار وتكامل؟.

ولقد نشأ عن هذا النقاش طرح قضايا مصيرية كالألوهية، وأزلية الكون، ومصير الإنسان، أو المعاد الخ.. من هنا لا غرابة أن نجد أن الرشدية اللاتينية قد مثلت منهجاً أو أداة معرفية، توزعت على أساسها تيارات فكرية فلسفية، هي ما أصبح يعرف بمدرسة الرشديين اللاتينيين، التي حاولنا إبراز أهم مقوماتها وخصائصها.

لعل أهم ما حققته الرشدية اللاتينية في العصر المدرسي أنها عملت على تحرير العقل من دوغمائية الاستبداد الديني والسياسي والإقطاع الاقتصادي، وفتح آفاق أمامه للحديث عن العالم، قبل تجاوز ذلك إلى صانع العالم، وإبداع هذا الصانع.. هل يمكن القول إن الرشدية اللاتينية التي تغترف من فكر ابن رشد، وأرسطو، قد نجحت في إيجاد الحلول لمشكلات الفلسفة والدين في العصر الوسيط؟

لم يكن هذا هاجس الرشدية بقدر ما كان المساهمة في بلورة فكر ابن رشد، ونقل تأثيره إلى واقع الفكر الغربي اللاتيني، المتجلي في إيقاظ وعي الناس الإيماني، ومدّه بنوع من القناعة العقلية، الفلسفية، وبالمقابل بث بعض الدفء الإيماني في النص الفلسفي، كي يغدو العقل الفلسفي، والنص الديني متعاونيين على صياغة فكر شمولي، يرقى بالإنسان في جوانبه الكلية الشمولية المتناسقة إلى المستوى المنشود.

كما أن من مزايا الفكر الرشدي، التي يسجلها له الفكر الغربي اللاتيني، تصحيحه لآراء أرسطو، من خلال الترجمة والشرح، وإلا لظل الفكر الأرسطي بمنزلة الطلاسم في نظر اللاتينيين، وهو ما يؤكد - على حد تعبير الدكتور بدوي «عبقرية ابن رشد وذكاءه الوقاد ..»[٤٠] وهذا على الرغم من إجماع المؤرخين على جهل ابن رشد باللغة اليونانية.

وإن من خصوصيات المنهج الرشدي في نقل الفكر اليوناني إلى الغرب تبنيه للمنهج النقدي في شرح أرسطو، وما كان ذلك ليكون ممكناً، لولا تغلغل ابن رشد في الفكر الأرسطي، وهضمه لروح فلسفته، مما أتاح له توضيح بعض الغموض، وتصحيح غير المنسجم منه، وإبعاد ما قد يبدو منافياً لمنطلق النص الأرسطي؛ حتى لو كلفه ذلك، تجاوز ظاهر النص الأرسطي، أو إضفاء الطابع التأويلي الخاص بالفهم الرشدي الخاص، مما حدا ببعض النقاد من المؤرخين إلى القول إن ابن رشد في شروحه على أرسطو، يلتزم بمبدأ الوفاء لشيخه، فلا يسمح لنفسه بأن يقحم مسائل خارجة عن القضايا التي يطرحها المعلم الأول، وهو في هذا يخالف تماماً الفارابي، الذي أوقعه اجتهاده في بعض الأخطاء الخطيرة[٤١].

إن الحقيقة التي يمكن الانتهاء إليها من إشعاع ابن رشد الفكري، خارج دائرته القطبية، أنه كان ولا يزال يمثل معلماً فكرياً بارزاً في دنيا الإنسانية

الباحثة عن الحقيقة الفكرية والطمأنينة النفسية، ذلك أن من الأهمية البالغة تأكيد أن التطور العقلي للفلسفة في الغرب اللاتيني قد ظل متأخراً عشرات السنين إذا ما قوبل بتطور الفلسفة العربية.

إنها لحقيقة فرضت نفسها حيث باتت بمنزلة المسلمة التاريخية.. وأياً كانت صيحات بعض المجحفين، والحاقدين، من نفاة الإبداع عن العقل العربي المسلم، فإن ما يصدق على ابن رشد هو الحكمة الأثرية التي كان يرددها العالم الأندلسي ابن رشد في قوله:

أنا الشمس في دنيا العلوم منيرة

ولكن عيبي أن مطلعي الغرب

•••

الحواشي

١ -Etudes de philosophie (Introducation)

٢ - المصدر السابق: ١٩.

٣ - ابن رشد والغرب: ٥١

٤ - المصدر السابق.

٥ - Histoire de la philosophie islam iguo idee: 334

٦- Histoire de la philosophie medievlle: 298

٧ - المصدر السابق: ٣٠٦.

٨ - المصدر السبق: ٣٠٩.

٩ - يمكن أن نسوق في هذا المجال المدرسة الفلسفية الإسلامية التي تزعمها أستاذنا الدكتور عاطف العرافي، الذي يجعل من ابن رشد أول رائد للعقل الفلسفي في الفكر الإسلامي. وبالمقابل نجد على خط أخلا موازلة الدكتور حسن حنفي يعدّ ابن رشد صاحب قراءة خاصة لأرسطو بالمعنى المعاصر لمفهوم القراءة (انظر أعمال الندوة الكاملة لابن رشد. الجزائر. ١٩٧٨م: ٤ - ١٠.

١٠ - من الباحثين المعاصرين من ينفي عن سيجر دوبرابان صفة الرشدية، ويخلع عليه ثوب الأرسطاطاليسية، التي يكون فيها ابن رشد ثانوياً جداً. ينظر مقال الرشدية اللاتينية في القرن الثالث عشر: ٢٨٣.

١١ - المرجع السابق.

١٢ - المصدر السابق: ٥٦.

١٣ - La Philosophie au moyen. p. 32

١٤ - Acte du Collogue international. P. 13.

١٥ - المصدر السابق: ٢٨٤ - ٢٨٥.

١٦ - La Philosophie au moyen ege collection payot. p. 138

١٧ - MULTIPLE AVERROES, P. 285

١٨ - المصدر السابق: ٢٤٢.

١٩ - الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربياً ورائداً للاتحاد العقلي: ٣٢. وينظر موقف بعض الجامعات الأوربية من فلسفة ابن رشد. بيت الحكمة. تونس.

٢٠ - المصدر السابق.

٢١ - المصدر السابق.

٢٢ - المصدر السابق: ٣٣.

٢٣ - المصدر السابق.

٢٤ - للمزيد من التفصيل ينظر كتابنا: مفهوم الزمن في فلسفة ابن الوليد بن رشد: ١٨٦.

٢٥ - MULTIPLE AVERROES. P. 17

٢٦ - فصلت: ٤٢

٢٧ - Le mouvement deotrinaldu XI siecle bloud et gay. Histoire de leglise:13,

٢٨ - المصدر السابق: ٤١٢.

٢٩ - المصدر السابق: ٢٨٢.

٣٠ - ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي: ٤٦.

٣١ - ٢٧٥ .ذ سدززضء جذةشجصح

٣٢ - المصدر السابق.

٣٣ - المصدر السابق.

٣٤ - المصدر السابق: ٢٧٦.

٣٥ - المصدر السابق: ٢٧٧.

٣٦ - المصدر السابق.

٣٧ - المصدر السابق: ٢٨١.

٣٨ - ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي: ١٥١.

٣٩ - MULTIPLE AVERROES. P. 257

٤٠ - المصدر السابق.

٤١ - المصدر السابق: ٢٥٨.

٤٢ - المصدر السابق: ٢٧٣.

٤٣ - المصدر السابق: ٢٨٣.

٤٤ - مقالة ابن رشد الشرح الأرسطي الأخلاق نيقوماخ في الأدب العبري العروسطي، المصدر السابق: ٢٨٧.

٤٥ - المصدر السابق: ٧٤.

٤٦ - المصدر السابق: ٧٤ - ٧٧.

٤٧ - ابن رشد والتنوير. مجلة ابن رشد، ع ١. ١٩٨٩م: ٢٣٤.

٤٨ - La Philosophie au moyen age: 6

٤٩ - المصدر السابق: ٨٨ - ٨٩.

٥٠ - MULTIPLE AVERROES, P. 83.

٥١ - المصدر السابق: ١٢٠.

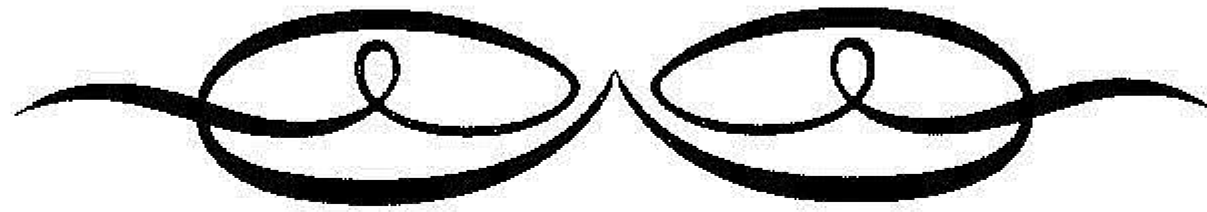
المصادر والمراجع

أولاً: العربية

- **ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتحاد العقلي،** للدكتور عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٣م.
- **ابن رشد والتنوير،** لأوليفرليمان، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧م.
- **ابن رشد والرشدية في إطارهما التاريخي،** لمحمد زنيبر، أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٨١م.
- **أعمال ندوة ابن رشد،** الجزائر، نوفمبر، ١٩٧٨م.
- **مفهوم الزمن في فلسفة ابن رشد،** للدكتور عبدالرزاق قسوم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- **موقف بعض الجامعات الأوربية من فلسفة ابن رشد،** للدكتور عبدالواحد ذنون طه، ملتقى ابن رشد، بيت الحكمة، تونس، ١٩٩٨م.

ثانياً: الأجنبية

- **Andre Forest, F. van Steenbergen, M. De Gandillac,** Histoire de Leglise 13, Le mouvement doctrinal du XI au XIV Siecle le bloud ex gay 1951.
- **E. Gilson;** Laphilosophie au moyen age - paris: 1922.
- **Georges. C. Anawti;** Etudes de philosophie musulmane. Librairie J. Vrin, Paris: 1974.
- **Henricorbin;** Histoire de la philosophie islamique idee, paris.
- **Maurice De Wulf;** Histoire de la philosophie medievale. Tome I (Sixiemes editions) Louvain, institut superieure, paris: vtin 1934.
- **Multiple - Averroes - Roger Arnaldez,** Acte ducollogue internationol paris: Les Lettres 1978.



حماد الراويــة

ومنزلته بين الرواة

الدكتور/ عبد اللطيف حمودي الطائي
قسم اللغة العربية
جامعة تكريت - العراق

أحكام قاسية في كثيرٍ من الأحيان ، فكم بريء لاحقته الاتهامات، وانهالت عليه الإشاعات، وتوالت عليه الإدانات، وهو من كلّ ما رمي به بريء، وعلى النقيض من ذلك نجد هنالك بطولات مزيّفة، أسبغت على أشخاص، وهي لا تعدو كونها أكاذيب وافتراءات ليس أكثر، وقد ينصف المظلوم ولو بعد حين، بعد أن تقارشته سهام العداوات الشخصية، المتمثّلة في الحسد والبغض، حتى يقيض الله تعالى له من يرفع الحيف عنه وينصفه، ويعيد إليه حقّه الضائع، ويبدّد عنه السحب السود التي غلفت سيرته الشخصية.

وحماد الراوية، كبير رواة الشعر العربي، منحه الله عزّ وجلّ، لسانًا لافظًا، وقلبًا حافظًا، وفكرًا ثاقبًا، لذلك كان حماد يمثّل إحدى أهم قنوات الرواية التي وصل عبرها الشعر العربي من عصر ما قبل الإسلام إلى عصر التدوين.

فحماد الراوية أوّل من اختار القصائد المعلّقات، وباسمه اقترنت، ومع ذلك يتهم بالكذب والوضع والنحل، ويرمى بأنّه يلحن ويكسر.

ومنذ أن درست الأدب العربي وأنا أرى مرويّات حماد تتقاذفها الأمواج بين الرفض والقبول. فإذا كان حمّاد غير موثوق بروايته فلماذا لا يرفض العلماء مرويّاته، ويُسقطونها من كتب الأدب العربي، ويخلّصوا التراث من كلّ أثرٍ سلبي له، أو أن يبرئوا ساحته من التهم الموجّهة إليه، لكي يأخذ الدارسون بمرويّاته وهم مطمئنّون، وحينما اطّلعت على كتاب مصادر الشعر الجاهلي وجدت الدكتور ناصر الدين الأسد قد تعرّض لشخصية حمّاد وأنصفه، إلاّ أنّه لم يحكم له بالبراءة،

فأغراني ذلك بأن أكتب بحثًا أجمع فيه كلّ التهم والأحكام التي رمي بها حمّاد؛ لأقف عندها وقفةً علمية متجرّدة من كلّ شيء؛ لأقوم بمحاكمة تلك النصوص واستنطاقها وصولاً إلى معرفة الحقيقة، هل كان حمّاد بريئًا ممّا رمي به؛ أم كان وضاعًا حقًّا كما هو متّهم به: لأعطي بعد ذلك كلّ ذي حقٍّ حقّه، وقد بذلت من أجل ذلك جهودًا كبيرة ومضنية، سيطّلع عليها القارىء الكريم ويقدّر قيمة الجهد المبذول في خدمة تراث أشرف لغة لأكرم كتاب، وأملي كبير بأن يوفّقني الله تعالى إلى كشف الغموض الذي أحاط بسيرة حمّاد، وأظهره على غير حقيقته، فإن أصبت في مسعاي فبفضل الله وتوفيقه، وإن جانبت الصواب فذلك من تلقاء نفسي، وحسبي أنّي اجتهدت، ولكلّ مجتهدٍ نصيب، والحمد لله أوّلاً وآخرًا.

شخصيّته

هو حمّاد بن سابور بن المبارك بن عبيد المكنّى بأبي القاسم[1]، فيما قال ياقوت الحموي[2]: «إنّه حمّاد بن ميسرة بن المبارك بن عبيد الديلمي مولى بني بكر بن وائل، وقيل مولى مكنف بن زيد الخيل»، يلقّب بالراوية، لقّب بذلك لكثرة ما روى من الشعر العربي، وقد سأله الوليد ابن يزيد[3]: «لم سميت الراوية، وما بلغ حفظك، حتى استحققت هذا الاسم؟ فقال له: يا أمير المؤمنين: إنّ كلام العرب يجري على ثمانية وعشرين حرفًا، وأنا أنشدك على كلّ حرف منها مئة قصيدة. فقال: إنّ هذا لحفظ، هات، فاندفع ينشد حتى مل الوليد، ثمّ استخلف على الاستماع منه خليفة حتى وافاه ما قال: «إذ أنشده ألفين وتسعمئة قصيدة لجاهليين، فأمر له بمئة ألف درهم[4]. وحمّاد ينحدر من أصلٍ غير عربي؛ إذ كان أبوه سابور المكنّى بأبي ليلى من سبي الديلم، وسباه مكنف بن زيد الخيل الطائي، ووهبه إلى ابنته ليلى[5]، ومن هنا أرجّح أنّه اكتسب الكنية - أبو ليلى - وخدم سابور ليلى خمسين سنة، وبعد وفاتها اشتراه عامر بن مطر الشيباني، بمئتي دينار وأعتقه[6]، وقد ولد حمّاد سنة ٩٥هـ في الكوفة[7]، فيها نشأ وتعلّم، وكان في أوّل أمره لصًّا يصاحب الشطّارين، إلى أن سطا يومًا على منزل أحد أبناء الأنصار، وسرق منه سفطًا، وكان السفط يحتوي على شعر الأنصار، فقرأه واستحلاه[8]، وكان ذلك الشعر يمثّل نقطة التحوّل في حياته؛ إذ تحوّل من اللصوصية إلى رواية الشعر بعد أن ثاب إلى رشده وتاب إلى ربّه سبحانه وتعالى، فاختار المعلّقات السبع، وقد أكّد ذلك ابن النحّاس حين قال[9]: «إنّ حمّادًا هو الذي جمع السبع الطوال»، وبدأ ذكره يشيع في عالم الرواية والشعر والإنشاد، ويزداد ألقًا وبريقًا ولمعانًا يومًا بعد يوم، حتى صار أعلم الناس في أخبار العرب وأنسابها وأشعارها وأيّامها[10]، ولا بدّ لتلك الشهرة من ثمنٍ يدفعه الرجل الذي غطّى اسمه على كبار علماء العربية المعاصرين له، فبدأ تلاميذهم وأنصارهم يبغضونه ويحسدونه على ما وصل إليه، فأخذوا يتّهمونه بالكذب والنحل واللحن، سواء بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، ولعلّ أبرز خصوم حمّاد المباشرين: المفضل الضبّي (ت١٦٨هـ)، ويونس بن حبيب الضبّي بالولاء (ت١٨٣هـ)، وأبو عبيدة معمّر بن المثنى (ت٢٠٩هـ)، والأصمعي (ت ٢١٦هـ) وتلامذتهم، ابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ)، ومحمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣١هـ)، وأبو حاتم السجستاني (ت٢٥٠هـ)، وياقوت الحموي (ت٦٢٦هـ).

وعندما نسلّط الضوء على أسماء خصوم حمّاد نجد أوّلهم المفضل الضبّي يمثّل الند المنافس

لحمّاد على زعامة الرواية والشعر في الكوفة، وأنَّ ذكره وصيته بدأ بالخفوت بعد ظهور نجم حمّاد، فكان لا بدّ له من اتخاذ إجراء يوقف به حالة التداعي في مكانته الأدبية، فاتّهم حمّادًا، وأمّا الآخرون، باستثناء ابن الأعرابي، فهم من مدرسة البصرة المنافسة لمدرسة الكوفة، وهدفهم شقّ صفوف مدرسة الكوفة، لإضعاف موقفها، وذلك بالطعن في شخصية زعيمها حمّاد الراوية، ويمكن القول[11]: «إنَّ ما نلقاه من اتهامات وتجريحات بين الرواة من البلدين إنّما شاع في القرن الثالث الهجري، هذا القرن الذي شهد تأجّج الخصومات بين العلماء البصريين والكوفيين؛ فتلاميذ الخليل ابن أحمد الفراهيدي وأبي عمرو بن العلاء وحمّاد الراوية هم المسؤولون عن إشاعة ما كتب من الأقوال والأحكام التي تنبىء عن تعصّب أعمى وتحامل وبغض». أمّا أبرز المؤيّدين لصحّة مرويّات حمّاد وتوثيقها فهم: أبو عمرو بن العلاء (ت١٥٤هـ)، والهيثم بن عدي (ت ٢٠٧هـ)، وأبو الحسن علي بن محمد المدائني (ت ٢١٥هـ)، وأبو الطيّب اللغوي (ت ٢٥١هـ) وهم بصريّون باستثناء الهيثم بن عدي فهو كوفي، فيما كانت آراء ابن الأعرابي وأبي حاتم السجستاني تتأرجح بين الرفض والتأييد. وسوف نناقش المواقف والآراء كافّة.

كان حمّاد الراوية شاعرًا من الطبقة الوسطى، ولا يرقى شعره إلى مستوى الفحول، وقد ضاع معظم شعره، فلم يصل إلينا منه سوى بضعة أبيات، منها هذه القطعة التي تعبّر عن حالته الماديّة المتردية، التي وصل إليها في العصر العبّاسي، فقد ساقته الحاجة إلى أن يمدح أحد الأشراف من أجل الحصول على جبّة، فقال[12]:

إن لي حاجة فرأيك فيها ... لك نفسي فدى من الأوصاب

وهي ليست ممّا يبلغها غيـ ... ـري لا يستطيعها في كتاب

غير أنّي أقولها حين ألقا ... ك رويدًا أسرها في حجاب

إلى أن يقول:

إنّني عاشقٌ لجبتك الدكـ ... ـناء عشقًا قد حال دون الشراب

فألبسنيها فدتك نفسي وأهلي ... أتباهى بها على الأصحاب

ولك الله والأمانة أن أجـ ... ـعلها عمرها أمير ثيابي

توفي حمّاد سنة ١٥٥هـ[13]، وقال الأصفهاني توفي سنة ١٥٦هـ[14]، بعد أن عاش ستين سنة، وهو من مخضرمي الدولتين الأموية والعباسية، ورثاه عدد من الشعراء، منهم محمد بن كناسة، فقال[15]:

أبعدت من نومك الغرار فما ... جاورت حيث انتهى بك القدر

لو كان ينجي من الردى حذر ... نجاك ممّا أصابك الحذر

يرحمك الله من أخ يا أبا ... القاسم ما في صفائه كدر

فهكذا يفسد الزمان ويفنى

العلم منه ويدرس الأثر

ولم يصل إلينا كتاب بخط حمّاد، وإنّما روى عنه الرواة، وصنّفت الكتب بعده[16].

تحليل النصوص

سأقوم بتحليل النصوص وفقًا لسبق صاحبها سأكتب النصّ أوّلاً وبعد ذلك أقوم بدراسته وتحليله ومن ثمَّ أصدر الحكم بشأنه.

- المفضّل الضبّي (ت ١٦٨هـ).

أ - قال أبو الفرج الأصفهاني[17]: «ذكر الرواة أنّهم كانوا في دار أمير المؤمنين المهدي بعيسباد، وقد جمع إليه الرواة العلماء بأيّام العرب وأشعارها وأدبها ولغاتها، وبينهم المفضل الضبّي وحمّاد الراوية، ثمَّ خرجا من عند المهدي وقد بان الانكسار والغم في وجه حمّاد الراوية، وفي وجه المفضل الضبي السرور والنشاط، ثمَّ قال الخادم: من أراد أن يسمع شعرًا جيّدًا محدثًا فليسمع من حماد، ومن أراد رواية صحيحة فيأخذها عن المفضل الضبّي، ولمّا سألناه عن السبب قيل إنَّ المهدي قال للمفضل: إنّي رأيت زهير بن أبي سلمى افتتح قصيدته بقوله:

دع ذا وعدِّ القول في هرم

خير الكهول وسيّد الحضر

فقال المفضّل: ما سمعت أمير المؤمنين في هذا شيئًا، إلاّ أنّي أتوهّمه كان يفكر في قول يقوله، فعدل عنه إلى مدح هرم. وسأل حمّاد السؤال نفسه فقال حمّاد: ليس هكذا قال زهير، قال: وكيف؟ فقال حمّاد: قال:

لمن الديار بقنا الحجر

أقوين مذ حجج ومن شهر

قفرا بمندفع النحائت من

ضغوى أولات الضال والسدر

دع ذا وعد القول في هرم

خير الكهول وسيّد الحضر

فأطرق المهدي ساعة ثمَّ استحلف حمّاد بأغلظ الأيمان، فأقرّ حمّاد أنّه وضعها على زهير».

تحليل النص

النص موضوعٌ لا شكّ في ذلك: للأسباب الآتية:

١ - الرواية بدون سند، فمن هم الرواة الذين ذكروا الخبر؟ أليست لهم أسماء؟ فمن هم؟

٢ - إنْ كانوا العلماء الرواة بأيّام العرب وأشعارها وأدبها ولغاتها، الذين حضروا في قصر المهدي، فلماذا لم تذكر أسماؤهم؟

٣ - إنَّ معظم المصادر تؤكّد أنَّ حمادًا توفي قبل أن يتولّى المهدي الخلافة.

٤ - إنَّ المهدي بنى قصره في عيسباد في سنة ١٦٤هـ في حين أنَّ حمادًا توفي على آخر الروايات في سنة ١٥٨هـ[18].

٥ - حمّاد الراوية لم يتصل بخلفاء بني العباس وأمرائهم، وذلك لأنّه كان أمويّ الهوى، وقد علّق على ذلك بقوله: «إن أيّام دولتنا قد مضت» وذلك حين دعي إلى حضور مجلس جعفر بن المنصور»[19].

٦ - إنّ القصيدة العربية الناضجة المستوفية لشروطها تبدأ بمقدمة وفقًا لما روى حمّاد.

وليس بجسر لفظي وأداة تخلص؛ لأنّهما يمثّلان ربطًا بين طرفي القصيدة، المقدمة والغرض، وقد بدأ الجسر اللفظي عند زهير بأداة التخلّص التقليدية، دع ذا، وهذه الأدوات لا يجوز الابتداء بها، بل هي من العيوب، والمفضل الضبّي أعلم بذلك من غيره.

٧ - القصيدة موجودة في ديوان زهير برواية حمّاد، وقد رواها وشرحها الأعلم الشنتمري[٢٠].

وخلاصة القول نقول بثقة واطمئنان: إنَّ الخبر موضوع ولا أساس له من الصحّة، كان الهدف منه الإساءة لحمّاد على حساب المفضل، على الرغم من أنَّ المفضل لم يكن محتاجًا إلى تلك الرواية الساذجة والمتكلّفة؛ لأنَّ المفضل من أعلام الأدب العربي الثقاة، ومن هنا تظهر براءة حمّاد من هذه التهمة المنسوبة إليه.

ب - قال ابن الأعرابي[٢١]: «قال المفضل الضبّي: قد سلّط على الشعر من حمّاد الراوية ما أفسده فلا يصلح أبدًا، فقيل له: وكيف ذلك؟ أيخطىء في روايته أم يلحن؟ قال ليته كان كذلك، فأهل العلم يردون من أخطأ إلى الصواب، ولكنّه رجل عالم بلغات العرب وأشعارها ومذاهب الشعراء ومعانيهم.

تحليل النص

هذا النصّ يصرخ بوجه قارئه معلنًا: أنّه موضوعٌ مصنوع، ذلك لأنّه يتعارض ويتقاطع مع قول يونس بن حبيب الضبّي الذي يمثّل أبرز أنصار المفضل الضبّي، فقد قال محمد بن سلام الجمحي[٢٢]: «سمعت يونس يقول: العجب ممّن يأخذ من حمّاد، وكان يكذب ويلحن، ويكسر، ألم يقل المفضل عن حمّاد: لكنّه رجلٌ عالم بلغات العرب وأشعارها، فكيف إذًا يلحن ويكسر علمًا بأنَّ يونس بصري، وهو بعيد عن حمّاد والمفضل كوفي ومجاور لحمّاد، فالعجب كلّ العجب من أنَّ القريب يؤكّد قوّة لغته وسلامة لسانه من اللحن، والبعيد هو الذي يتهم، ألا ترى معي أنّه الحسد والبغض ليس إلاّ، ولم يتهم حمادًا باللحن والكسر سوى يونس، أمّا ابن الأعرابي الذي حشر اسمه في الرواية، ذلك لكونه ربيب المفضل الضبّي وتلميذه المدلّل، والرجل على ما أرجّح ليس له علم أو دراية بهذه الرواية؛ لأنّه لم ينتقد حمّادًا في كلّ مرويّاته، ولم يتعرّض له، ولم أجد له موقفًا سلبيًّا من حمّاد في كلّ المصادر التي اطّلعت عليها، لذلك لا يعدو وجود اسمه في هذه الرواية إلاّ مقحمًا عليها، لعلّه يزيد من قوّة التهمة، والرواية بالمحصّلة النهائية موضوعة.

٢ - يونس بن حبيب الضبّي بالولاء (ت ١٨٣هـ).

أرجح أنَّ عداء يونس لحمّاد سببه العصبية القبلية، على الرغم من أنَّ كِلا الرجلين من الموالي، لكنَّ يونس ضبّي بالولاء، فهو يناصر المفضل الضبّي، إضافةً إلى انتماء كلّ منهما إلى مدرسة تنافس الأخرى، ولم أجد لهذا العداء غير هذا التفسير، فقد قال محمد بن سلام الجمحي[٢٣]: «أخبرني أبو عبيدة عن يونس قال: قدم حمّاد البصرة على بلال بن أبي بردة، وهو والٍ عليها، فقال له: أما أطرفتني شيئًا؟ فأنشده قصيدة الحطيئة في مدح أبي موسى الأشعري، فقال له: ويحك أيمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم، وأنا أروي شعر الحطيئة، ولكن دعها تذهب في النّاس.

تحليل النصّ

النص موضوع وملفّق، والتكلّف والسذاجة

واضحة في روايته؛ إذ كيف يصحّ أن يكون بلال راوية لشعر الحطيئة ولا يعلم بقصيدة مدح بها جدّه أبا موسى الأشعري، وهي موجودة في ديوانه، ويتناقلها الرواة فضلاً عن أن يسمح بلال ويقبل بانتشار قصيدة منحولة، وهو من رواة الشعر المخلصين، وفي أدناه ثبت لنسبة لقصيدة:

١ - القصيدة ثابتة النسبة للحطيئة في ديوانه بشرح ابن السكيت، وهي تحت تعليق[٢٤]: «وقال الحطيئة يمدح أبا موسى الأشعري، وهو عبدالله بن قيس، وكان قدم عليه، فعرض عليه أن يفرض له فأبى، ثمَّ قدم فطلب الفريضة ولم يقدر عليها فقال:

هل تعرف الدار مذ عامين أو عام

دارًا لهند بجزع الخرج فالدام

٢ - القصيدة ثابتة النسبة للحطيئة في ديوانه بشرح السكري مروية عن سلسلة الرواة محمد ابن حبيب عن ابن الأعرابي وعن أبي عمرو الشيباني، وهي تحت تعليق[٢٥]: «وقال أيضًا يمدح أبا موسى الأشعري، وكان الحطيئة دعي إلى أن يكتب في من يغزو العراق مع أبي موسى، فلم يفعل، فلمّا كتب أبو موسى وفرغ من كتبته، أتاه الحطيئة يسأله أن يكتبه معه، فأخبره أنَّ العدّة قد تمّت، فقال:

هل تعرف الدار مذ عامين أو عام

دارًا لهند بجزع الخرج فالدام

٣ - القصيدة وثّقها الراوية البصري أبو الحسن علي بن محمد المدائني (ت ٢١٥هـ)، وهو معاصر لابن سلام، قال[٢٦]: «إنَّ القصيدة صحيحة لا ريب فيها. قالها فيه وقد جمع جيشًا للغزو».

٤ - استشهدت كتب المعاجم والأمالي وغيرها ببعض أبيات القصيدة، وهي كما يأتي:

أ - قال أبو علي القالي[٢٧]: أنشدني أبو بكر ابن دريد للحطيئة:

مستحقبات رواياها جحافلها

يسمو بها أشعري طرفه سامي

ب - البيت الخامس عشر مع بيتين أخلت بهما رواية الديوان في الحماسة البصرية[٢٨].

ج - البيت الحادي عشر من القصيدة في معجمي اللسان والتاج في مادتي (سلم، جدل) على التوالي[٢٩].

د - البيت السابق في المعرب للجواليقي[٣٠]، والمزهر للسيوطي[٣١].

هـ - البيت الخامس عشر في اللسان، مادة (زلم)[٣٢]، وفي الأغاني[٣٣].

و - البيت السادس عشر في اللسان، مادتي (زجر، زلم)[٣٤].

ز - الأبيات ٨، ١١، ١٢، ١٥، من القصيدة في سمط اللآلىء[٣٥].

٣ - الأصمعي (ت ٢١٦هـ) وهو من رواة مدرسة البصرة الثقاة.

أ - روى عنه أبو حاتم السجستاني قوله[٣٦]: «جالست حمادًا فلم أجد عنده ثلاث مئة حرفة، ولم أرضَ روايته»، ثمَّ عاد أبو حاتم ليروي لنا خبرًا ينقض الخبر الأول ويدحضه وهو قوله عن الأصمعي[٣٧]: «كلّ شيءٍ في أيدينا من شعر امرىء القيس فهو عن حمّاد إلاّ نتفًا سمعتها عن الأعراب وأبي عمرو بن العلاء».

تحليل النصين والحكم عليهما

النصّان السابقان ليسا بحاجة إلى كثير معرفة

وإعمال فكر. الثاني ينقض الأول، لذلك أرجّح أنّ الأول موضوع، ولم يقله الأصمعي؛ لأنّه لو صحَّ ذلك فكيف يروي عنه شعر امرىء القيس؟ كما أنَّ النصّين يجعلان من أبي حاتم السجستاني راوية انتهازيًا، لا يستقرّ على رأي، ويضعف من مكانته بين الرواة، وهو الراوية الثقة، والراجع عندي أنَّ الأول مصنوع، والهدف منه دعم الآراء التي ترمي حمادًا بالكذب والنحل واللحن والوضع.

ب - قال الأصمعي[٣٨]: «حمّاد أعلم النّاس إذا نصح»: قول جميل يوثق صحّة مرويّات حمّاد، وإن كانت ظاهرة خلاف ذلك، بعد أن نقف على الرواية المحرّفة التي رويت عن ياقوت الحموي بعد أكثر من أربع مئة عام على وفاة الأصمعي: إذ إنَّ ياقوتًا توفي سنة ٦٢٦هـ وهي[٣٩] «حمّاد أعلم النّاس إذا نصح، وإذا لم يزد ولم ينقص في الأشعار؛ لأنّه كان متّهمًا».

تحليل النص والحكم عليه

قول الأصمعي «إنَّ حمّادًا أعلم النّاس إذا نصح»، يقصد منه إذا نصح لمن يأخذ عنه، وسمحت نفسه في إعطائه وتعليمه، ذلك لأنَّ حمّادًا كان مشهورًا عنه أنّه ضنين برواية الشعر وانشاده، فهو يحترم الشعر. لا ينشده إلاّ في مكانٍ يليق به وبأهله. وأمّا ما أضافته الرواية المحرّفة، فلم يرد في أيّ مصدر من مصادر الأدب العربي، وعليه كيف وصل النص إلى ياقوت بهذه الرواية، وهو البعيد عن الأصمعي زمانًا ومكانًا بأكثر من أربعة قرون، إضافةً إلى ذلك نجد ياقوتًا يروي ما نصّه[٤٠]: «أنَّ خلفًا الأحمر أوّل من أحدث السماع بالبصرة. وذلك بعد أن جاء إلى حمّاد الراوية، فسمع عنه. ألا ترى معي أنَّ ياقوتًا يوثق رواية حمّاد ويؤكّد صحّتها. وهذا يؤكّد أنَّ الإضافة على الراوية مصنوعة وموضوعة ولا سبيل إلى قبولها.

٤ - أبو عبيدة معمّر بن المثنّى التيمي (ت ٢٠٩هـ)، وهو من رواة الشعر العربي من مدرسة البصرة؛ إذ كان يروي عن يونس خصم حمّاد اللدود. فقد ذكر الأصفهاني أنَّ أبا عبيدة قال[٤١]: «قال خلف الأحمر: كنت آخذ من حمّاد الراوية الصحيح من أشعار العرب، وأعطيه المنحول، فيقبل ذلك منّي، ويدخله في أشعار العرب، وكان فيه حمق».

تحليل النصّ ومحاكمته

خلف الأحمر هو أوّل من أحدث السماع في مدرسة البصرة بعد زيارته للكوفة ولقائه حمادًا الراوية، وهذا يدلُّ على أنّ خلفا كان معجبًا بحمّاد وطريقة روايته للشعر، وإلاّ فكيف أخذها عنه، وقام بنقلها إلى مدرسة البصرة، إن لم تكن جيّدة وصحيحة، ثمَّ إنَّ حمّادًا هو العالم بأشعار العرب، كما يؤكّد المفضّل الضبّي ذلك، فكيف يعقل أنّه كان يقبل الشعر المنحول ويرويه، ثمَّ من أين جاءه الحمق، وهو على درجةٍ من العلم والعقل والدراية، وبذلك تكون هذه الرواية شأنها شأن الروايات الأخرى مندرجة تحت صنف الروايات المصنوعة والموضوعة.

أمّا العلماء الذين يوثقون حمّادًا الراوية ولم يرد لهم خبر أو تعليق في أثناء البحث، فهم كما يأتي:

١ - أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤هـ)، وهو شيخ الرواة وزعيم مدرسة البصرة وأحد القرّاء السبعة، وكان معاصرًا لحمّاد الرواية ومنافسًا قويًا له على زعامة الشعر وروايته، إلاّ أنّه كان منافسًا شريفًا، نظيف السريرة، فقد قال عن حمّاد:

أ - قال أبو عمرو الشيباني[٤٢]: «ما سألت أبا عمرو

ابن العلاء قطّ عن حمّاد إلاّ قدّمه على نفسه، ولا سألت حمّادًا عن أبي عمرو إلاّ قدّمه على نفسه».

ب - قال أبو عمرو بن العلاء[٤٣]: «ما سمع حمّاد الراوية حرفًا قط إلاّ سمعته».

٢ - الهيثم بن عدي (ت ٢٠٧هـ) قال عن حمّاد الراوية[٤٤]: «ما رأيت رجلاً أعلم بكلام العرب من حمّاد».

٣ - أبو الطيب اللغوي (ت ٢٥١هـ):

أ - قال أبو الطيب اللغوي عن الأصمعي[٤٥]: «إنّه روى شعرًا عن حماد».

ب - قال أبو الطيّب اللغوي[٤٦]: «إنّ حمّادًا الراوية من أوسع الكوفيين رواية، وقد أخذ عنه أهل المصرين». يعني البصرة والكوفة.

٤ - قال أبو البركات الأنباري[٤٧]: «كان خلف الأحمر أوّل من أوجد السماع بالبصرة وذلك أنّه جاء إلى حمّاد الراوية فسمع منه وكان ضنينًا بأدبه».

٥ - رواة المعلّقات وشراحها ممّن أخذوا برواية حمّاد، وذلك معلومٌ للجميع[٤٨]. «إنّ حمّادًا الراوية لمّا رأى زهد النّاس في حفظ الشعر جمع هذه السبع، وحضّهم عليها، وقال لهم: هذه المشهورات» والقصائد السبع هي للشعراء الآتية أسماؤهم:

١ - امرؤ القيس.

٢ - طرفة بن العبد.

٣ - زهير بن أبي سلمى.

٤ - لبيد بن ربيعة.

٥ - عمرو بن كلثوم.

٦ - عنترة بن شدّاد.

٧ - الحارث بن حلزة اليشكري.

وقد أخذ برواية حمّاد كلّ من الشراح الرواة الآتية أسماؤهم:

أ - ابن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) راوية والده المتوفى سنة ٣٠٥هـ، صاحب شرح القصائد السبع الطوال الجاهليّات.

ب - ابن النحّاس (ت ٣٣٨هـ) بعد أن جمع بين روايتي حمّاد والمفضّل في شرحه «شرح القصائد التسع المشهورات».

ج - الزوزني (ت ٤٨٦هـ) صاحب شرح المعلّقات السبع.

د - التبريزي (ت ٥٠٢هـ) صاحب شرح القصائد العشر.

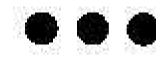
وعندما رأى المفضل الضبّي شغف الناس وحبّهم لهذه القصائد أراد أن يكون له فيها شأن، فأيّد حمادًا في اختياره، إلاّ أنّه وضع النابغة الذبياني والأعشى بدلاً من عنترة بن شدّاد والحارث بن حلزة اليشكري.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ حمّادًا صنع ديوان الرباب[٤٩]، وكذلك صنع المفضل الضبّي الديوان ذاته[٥٠]، وهذا يدلُّ دلالة قويّة على أنّ المفضّل كان منافسًا قويًّا لحمّاد وندًّا له فيما يصنع ويروي، مثلما فعل معه حينما اختار القصائد السبع.

الخاتمة

ممّا تقدّم يمكن القول بثقة واطمئنان إنّ حمّادًا الراوية اسمٌ على مسمّى، وهو من رواة الشعر العربي الموثوق بمرويّاتهم، وعلى الباحث والدارس والناقد عندما يريد أن يصدر حكمًا أن يتجرّد عن

الأهواء والعواطف، وينظر إلى الأمر بعين العدل، ولا تأخذه في الحقّ لومة لائم. صحيح أنّ حمّادًا كان في شبابه المبكر يصاحب اللصوص والشطّار، ولكنّه في النهاية رجلٌ مسلم يقول لا إله إلاّ الله، محمد رسول الله، ويكنّى بأحلى الكنى - أبي القاسم - كنية رسول الله ﷺ. ألسنا نؤمن بأنّ الله عزّ وجلّ يغفر الذنوب جميعًا إلاّ الشرك، والرجل غير مشرك، فلماذا لا نغيّر نظرتنا السابقة عن حمّاد ولا سيّما بعد أن ظهرت براءته، وقبل ذلك ثاب إلى رشده، وتاب إلى الله، وحسنت سيرته، وظهر للمجتمع بوجهٍ جديد، وهذا أبو عمرو بن العلاء شيخ الرواة وأحد القرّاء السبعة يوثق روايته، ويؤكّد صحّة حفظه، ورأينا الآراء والروايات كيف تتضارب، وكيف يناقض أحدها الآخر، وهي في المحصّلة النهائية برّأت حمّادًا ممّا رُمي به... إذًا بهذه الرؤية الجديدة يكون حمّاد الراوية رجلاً صالحًا صادقًا صدوقًا موثوقًا به، وأنّه استحقّ لقب الراوية عن جدارة واستحقاق. والحمد لله أوّلاً وآخرًا وصلّى الله تعالى على نبيّه محمد وآله وأصحابه وسلّم. ●

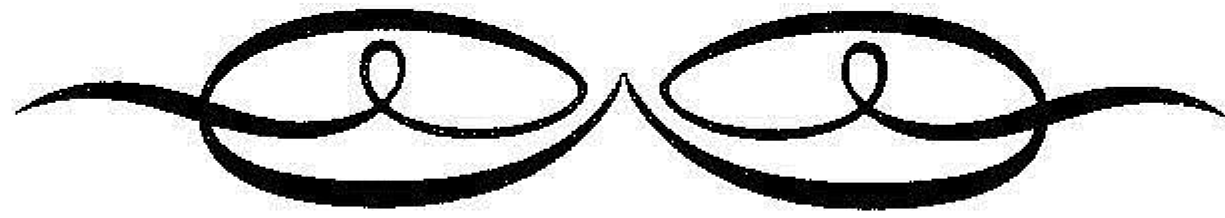


الحواشي

١ - ينظر الفهرست: ١٠٤.
٢ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٥٨/١٠.
٣ - ينظر الأغاني: ٨٩/٦.
٤ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٠/١٠.
٥ - ينظر الفهرست: ١٠٤.
٦ - ينظر الفهرست: ١٠٤.
٧ - ينظر الفهرست: ١٠٤.
٨ - ينظر الأغاني: ٨٧/٦.
٩ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٦/١٠.
١٠ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٥/١٠.
١١ - جهود أبي علي المرزوقي في الرواية والنقد واللغة: ٨.
١٢ - ينظر الأغاني: ٨٣/٦.
١٣ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٦/١٠.
١٤ - ينظر الأغاني: ٨٣/٦.
١٥ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٦/١، الفهرست: ١٠٤.
١٦ - ينظر الفهرست: ١٠٤.
١٧ - ينظر الأغاني: ٨٥/٦.
١٨ - ينظر تاريخ الطبري: أحداث سنة ١٦٤هـ.
١٩ - ينظر الأغاني: ٨٢/٦.
٢٠ - ينظر شرح ديوان الحطيئة: ٣٤، ٣٥.
٢١ - ينظر الأغاني: ٨٥/٦، معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٥/١٠.
٢٢ - ينظر طبقات فحول الشعراء: ٤٩/١.
٢٣ - ينظر طبقات فحول الشعراء: ٤٨/١.
٢٤ - ينظر شرح ديوان الحطيئة: ١٢٥، ١٣٠.
٢٥ - ينظر شرح ديوان الحطيئة: ١٣.
٢٦ - ينظر الأغاني: ١٧٦/٢.
٢٧ - ينظر الأمالي: ٥٥/١.
٢٨ - ينظر الحماسة البصرية: ١٦٠/١.
٢٩ - ينظر اللسان والتاج: مادتي (سلم، جدل) على التوالي.
٣٠ - ينظر المعرّب: ١١.
٣١ - ينظر المزهر: ١١.
٣٢ - ينظر اللسان، مادة (زلم).
٣٣ - ينظر الأغاني: ١٧٥/٢.
٣٤ - ينظر اللسان، مادتي (زجر، زلم).
٣٥ - ينظر سمط اللآلىء: ٦٨٨، ٧٠٠.
٣٦ - ينظر مراتب النحويين: ٧٢.
٣٧ - ينظر مراتب النحويين: ٧١.
٣٨ - ينظر الأغاني: ٧٠/٦.
٣٩ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٢٦٥/١٠.
٤٠ - ينظر معجم الأدباء والمؤلفين: ٦٨/١١.
٤١ - ينظر الأغاني: ٩٣/٦.
٤٢ - ينظر مراتب النحويين: ٧٢.
٤٣ - ينظر مراتب النحويين: ٧١.
٤٤ - ينظر مراتب النحويين: ٧١.
٤٥ - ينظر مراتب النحويين: ٧٢.
٤٦ - ينظر مراتب النحويين: ٧١.
٤٧ - ينظر نزهة الألباء: ٣٧.
٤٨ - معجم الأدباء والمؤلفين: ١٤٥/٤، وفيات الأعيان: ٢٠٥/٢، شرح القصائد التسع المشهورات: ٦٨٢.
٤٩ - ينظر المؤتلف والمختلف: ٢٢.
٥٠ - ينظر المؤتلف والمختلف: ٢٢.

المصادر والمراجع

- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، مصوّرة دار الكتب المصرية، د.ت.
- **الأمالي**، لأبي علي القالي، ط٢، بيروت، ١٩٨٧م.
- **جهود أبي علي المرزوقي في الرواية والنقد واللغة**، رسالة دكتوراه، للسيّد زكي ذاكر العاني، مقدمة إلى كليّة الآداب، جامعة بغداد.
- **الحماسة البصرية**، لصدر الدين بن أبي الفرج، حيدر آباد، الهند، ١٩٦٤م.
- **سمط اللآلىء**، لأبي عبيد البكري، تحقيق عبد العزيز الميمني، مصر، ١٩٣٦م.
- **شرح ديوان الحطيئة**، تحقيق نعمان أمين طه، ط١، القاهرة، ١٩٨٧م.
- **شرح القصائد التسع المشهورات**، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس.
- **طبقات فحول الشعراء**، لمحمد بن سلام الجمحي، قراءة وشرح محمود محمد شاكر، مصر، د.ت.
- **الفهرست**، للنديم أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالورّاق، تحقيق رضا تجدّد، طهران، د.ت.
- **مراتب النحويين**، لأبي الطيّب اللغوي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة نهضة مصر، ١٩٥٥م.
- **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، للسيوطي، شرح وتعليق محمد جاد المولى وزملائه، بيروت، ١٩٨٦م.
- **معجم الأدباء والمؤلفين**، لياقوت الحموي، ط٣، دار الفكر، القاهرة، ١٩٨٠م.
- **معجم لسان العرب**، لابن منظور، أعاد بناءه على الحروف من الكلمة يوسف خيّاط ونديم المرعشلي، بيروت، د.ت.
- **المعرّب من الكلام الأعجمي على حرف المعجم**، لأبي منصور الجواليقي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب المصرية، ١٩٦٩م.
- **المؤتلف والمختلف**، للآمدي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦١م.
- **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، لأبي البركات الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مصر، د.ت.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان (ت ٦٨١هـ). تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٨م.



الحنين إلى عروبة الأمس

في شعر

عبد الله البردوني

الأستاذ/ زيد صالح الفقيه
دار الكتب الوطنية
اليمن - صنعاء

يقول البردوني من قصيدةٍ له :

فظيع جهل ما يجري	**وأفظع منه أن تدري**
وهل تدرين يا صنعا	**من المستعمر السري**

بين الفينة والأخرى وأنا أقرأ شعر الأستاذ عبدالله البردوني أجد نفسي محمولة على ترديده ، وأنا سائرٌ في الطريق ، وعندما أشاهد منظرًا ساخرًا من مناظر البلد المخنوق هذا.

حملتني نفسي إلى أن أدخل في أعماق قصائده، إلى ما وراء كلماتها ، وما توحي به، لأنّي أرى في شعره أنّه وضع الواقع العربي على مائدة الفضيحة، وظلّ ينشد العروبة الحقّة التي رادها العباسيّون والأمويّون خير ريادة. وفي هذه الورقات التي أرقم فيها ما أثّرته في النفس قصائده التي نظمها في حنينه إلى العروبة، التي كانت متأجّجة في نفوس أبناء العرب حتى السبعينات من القرن العشرين، حاولت - ومن خلال هذا التأثّر - أن أتتبّع المراحل التي مرَّ بها شاعرنا في هذا الشأن، ومن ثمَّ وجدت - وهذه رؤية خاصّة - أنَّ الشاعر قد مرَّ بمراحل ثلاث: الأولى تظهر من خلال قصائده في ديوانه الأوّل، وهي مرحلة الذات، أو الحنين إلى الذات والعودة إليها، وقد مثّلت هذه المرحلة مجموعة قصائد منها: أنا الغريب، و أمّي، ووحدي هنا، وغيرها.

والمرحلة الثانية مثّلتها مجموعة قصائد جاءت متفرّقة بين دواوينه الأخيرة، منها:

الغزو من الداخل، ومن منفى إلى منفى وغيرها.

المرحلة الثالثة وهي التي وصل فيها الشاعر إلى ذروته الانفعالية بالحنين إلى عروبة الأمس، يمثّلها عدد من القصائد، وعلى رأسها قصيدته (أبو تمّام وعروبة اليوم).

وقد تمثّلت هذه المراحل بشكلٍ هرمي، حيث بدأها الشاعر من الذات وانتهى بها إلى الحنين إلى الهوية.. والهوية لا يمكن أن تعيش في قلب الوطن، لكنَّ الوطن

بإمكانه العيش في قلب الهوية الحقّة؛ لأنّ الهوية أعمّ وأشمل.

وقد راعيت في هذا التتبّع البحث فيما يأتي:

أ - نبذة عن حياة الشاعر، وصدق العاطفة في قصائد الحنين مع بعض الظواهر كظاهرة التكرار.

ب - الشكل الهرمي للاتجاهات العاطفية عند البردوني في إطار هذا الحنين.

ج - النزعة الذاتية، واستخدام الرمز في هذا النوع من القصائد.

هـ - وأخيرًا الموقف العربي الراهن بين مسؤولي الوطن، وهذا على قسمين، الأول الذي يوافق البردوني، والآخر الذي يضاده، وقد تناولت أكثر الجانب المضاد لاتجاه الشاعر.

وبهذا أكون قد قدّمت رؤية شبه كاملة عن هذا الاتجاه عند البردوني.

الحنين إلى عروبة الأمس في شعر البردوني

كانت السماء ملبّدة بالغيوم، والأرض ظامئة لأديم السماء، تشرع جوعها للينابيع. كان الليل ينفض عمّته استعدادًا لاسترخاءٍ مترهّل، في ليلةٍ من ليالي عام ١٩٢٦م. ظهر نجم أرضي، ينير دروب الباحثين من حملة الأقلام وأرباب الشعر.

ولد الشاعر عبدالله صالح البردوني في قرية بردون مديرية الحداء محافظة ذمار، وفي السادسة[1] من عمره كان القدر متربّصًا به، وكأنّه على موعدٍ معه ليسلب منه جوهرتيه، ففقدهما مبكّرًا، ولم يكن لليله الطويل الذي أراد له القدر أثرًا سلبيًا في هذا الضرير الصغير، فقد شقّ طريقه من تلك القرية الشاحبة إلى مدينة ذمار. وفي مسجدها تلمّست قدماه طريق حلقة العلم، فقادته إليها؛ ليتعلّم شيئًا من أصول الفقه، وقدرًا لا بأس به من علوم اللغة[2].

بعد هذه الحقبة من الزمن انتقل إلى صنعاء ضريرًا، والتحق بدار العلوم، وعلى الرغم من هذا الليل الطويل الذي يرافقه إلاّ أنّه اعتزل من هذا الليل قبسًا من نور (الله) الساطع في الكون؛ ليقول لكثيرٍ من المبصرين: ﴿**إنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾.

وفي هذه الحقبة الزمنية بدأت أنوثة[3] الشعر تتكابد في صدره، ويعجب الشاب الضرير بهذه المخلوقة (التجربة الشعرية) الجميلة، التي باتت تسامره ويسامرها ليل نهار، وتؤنسه في وحدته وهو يقول:

من صدرها هذه الآهات من فمها
هذه اللحون ومن تاريخها الذكر
هذا القصيد أغانيها ودمعتها
وسحرها وصباها الأغير النضر

فلقد كانت طفولة البردوني الشعرية طفولة متدفقة، تكلى بالمشاعر الوجدانية، التي تتفيّأ الحنين ظلالاً، فالحنين لدى البردوني لم يكن على غربته التي عاشها بمفرده طالبًا للعلم، ولكنّ حنينه على عروبة فقدت من أصحابها حيث يقول:

عروبة اليوم أخرى لا ينمّ على
وجودها اسمٌ ولا لونٌ ولا لقب

وقد ذهب البردوني في حنينه إلى الماضي مذهبين:

المذهب الأول : الرحيل إلى الماضي عبر تاريخه الشعري، متمثّلاً بغربته الذاتية والاغتراب عن الوطن، واستخدام الرموز البطوليّة العربية قديمًا.

المذهب الثاني: حنينه إلى عروبة الأمس، ويتمثّل هذا الحنين بمناجاته لنفسه ومحاكاته للشعراء البارزين، الذين سار على مذهبهم الشعري، وكذلك ذكره للبلدان، والمدن العربية رغبةً منه بجمع شمل هذا الشتات بوحدة عربية واحدة، يقول:

أترى ديار العرب كيف تضافرت
فكأنَّ (صنعاء) في دمشق روابي

وكأنَّ مَصر وسوريا في مأربٍ
علم وفي صنعاء أعزّ قباب

لاقى الشقيق شقيقه، فاسألهما
كيف التلاقي بعد طول غياب(٤)

وقد توقّف الشاعر طويلاً عند أبي تمّام، وأفاد منه لغويًّا وفنيًّا، وأمدّته ثقافة عصره، واتساع موهبته بالقدرة على الإبداع والابتكار، دون أن يلجأ إلى التقليد، أو الإفراد في استخدام ألوان البديع على طريقة القدماء، فجاء كثير من شعره جامعًا بين الأصالة والابتكار(٥).

فقد حاكى أبا تمام والمعرّي وأفصح عن ذلك بشعره، قال:

وأهزّ في ترب (المعرّة) شاعرًا
مثلي توحّد خطبه ومصابي(٦)

ويناجي أبا تمّام قائلاً:

ماذا جرى يا أبا تمام تسألني
عفوًا سأروي ولا تسأل وما السبب

ماذا ترى يا أبا تمّام هل كذبت
أحسابنا؟ أو تناسى عرقه الذهب

حبيب هذا صداك اليوم أنشده
لكن لماذا ترى وجهي وتكتئب

أنت من شبت قبل الأربعين على
نار الحماسة تجلوها وتنتحب(٧)

صدق العاطفة في قصائد الحنين

العاطفة شعورٌ لا إرادي، وسمة إنسانية كالحب والكراهية، لا يتحكّم بها الإنسان بوساطة العقل، والعاطفة عند الشعراء فيضٌ وجداني يبرز من خلال قصائدهم، ونتعرّف صدق هذه العاطفة عند البردوني، التي تمثّل الشمعة التي تربط بخيوط نورها بين ليل الشاعر المضيء ونهار المتلقّي المظلم بتفرّده في شعره، فقد قال واصفًا للحال السياسي عند العرب كاشفًا القناع عن أوجه بعض الحكّام:

فظيعٌ جهل ما يجري
وأفظع منه أن تدري

وهل تدرين يا صنعا
من المستعمر السرّي

غزاة لا أشاهدهم
وسيف الغزو في صدري

إلى أن يقول:

يمانيّون في المنفى
ومنفيّون في اليمن

جنوبيّون في صنعاء
شماليّون في عدن

يمانيَون يا أروى
ويا سيف بن ذي يزن

ولكننا برغمكما

بلا يُمنٍ بلا يمنِ

بلا ماضٍ بلا آتٍ

بلا سرٍّ بلا علنِ(٨)

في هذه الأبيات نلحظ الحنين والاغتراب الروحيين عن الوطن الذي ينسب إليه المواطن عندما يكون خارجه، ولكنّه غريبٌ فيه نتيجة هدم القيم السامية بالإنسان، ونلمس في هذه الأبيات صدق العاطفة الفيّاضة، وهو يختار من قلب اليمن وتاريخها الضارب شخوص الرمز، حيث يقول:

يمانيّون يا أروى

ويا سيف بن ذي يزن

فهو يؤكّد الانتماء إلى اليمن، ويمجّ سياسة التغريب النفسي للحكّام، فيصوّر ذلك بقوله:

ولكنّنا برغمكما

بلا يُمنٍ بلا يمنِ

بلا ماضٍ بلا آت

بلا سرٍّ بلا علن

فالشاعر في قصائد الحنين يخاطب الوجدان والعواطف والتاريخ.

إنّه لا يكتب القصيدة ولكن هل تكتبه القصيدة؟

إنَّ الشاعر والقصيدة يكتب كلٌّ منهما الآخر، فلو وجد الشعر لا بدّ له من شاعر، ولو وجد الشاعر. من أين له لقب الشاعر إلاّ من الشعر، ولو أنَّ الشاعر حاول كتابة القصيدة حيث شاء ومتى شاء، لجاءت متكلّفة ممسوخة اللفظ، ساذجة المعنى، ومن هنا نقول:

إنَّ القصيدة تبدأ جنينًا يعيش في وجدان الشاعر، ثمَّ تبدأ بالتأثّر، وتنتهي بالمخاض، وتكتمل خليقة هذا الوليد بالعوامل المؤثّرة في الشاعر صباح مساء، ويتمخّض وجدان الشاعر بوليد جميل هو: القصيدة، وقد يكون عمر هذا الوليد في وجدان صاحبه أسابيع أو شهور حسب الموقف الذي يعيشه الشاعر، ولحظة المخاض (الإبداع) ليس لها زمان ولا مكان.

أليس هذا دليلاً على أنَّ الشعر لا يخضع للحقبة السيّئة، وإنّما يُنشد من خلال الحياة الأخصب شعرًا وأوضاعًا.

فهل يستطيع الشاعر أن يستسلم للسكون؟ لأنَّ دواعي البوح كمينة فيه كشهوة الطعام والشراب أو كحاجة البحر إلى الإرغاء والإزباد[٩].

فالشاعر في هذه اللحظة الوجدانية الصادقة، والعواطف الجيّاشة، يتمنّى أن يكون طائرًا يغرّد، ويرقص أمام تجربة شعورية معيّنة، وشاعرنا البردوني في تجربته مع الوحدة العربية المنشودة، يغرّد في سماء عروبتها بعاطفة صادقة، ويحنّ إلى الماضي الحضاري، حيث يقول:

دعني أغرّد فالعروبة روضتي

ورحاب موطنها الكبير رحابي

فدمشق بستاني ومصر جداولي

وشعاب مكّة مسرحي وشعابي

وسماء لبنان سماي وموردي

(بردى) ودجلة والفرات شرابي

وديار (عمان) دياري وأهلها

أهلي وأصحاب العراق صحابي

بل أخوتي ودم (الرشيد) يفور في

أعصابهم ويضج في أعصابي[10]

وأينما نقّل الباحث عينيه في شعر البردوني يجد صورة الحنين إلى العروبة (العبسمية) شاخصة من خلال شخوصها أمثال: الرشيد، وأبي تمّام، والمعرّي. فقد ذكر هؤلاء في مواضع متعدّدة من شعره، سترد في مواضعها، قال:

بل إخوتي ودم الرشيد يفور في

أعصابهم ويضج في أعصابي

إلى أن يقول:

فهنا هنا اليمن الخصيب مقابر

ودم مباح واحتشاد ذئاب

ذكّره بالماضي عسى يبني على

أضوائه مجدًا أعزَّ جناب

ذكره بالتاريخ واذكر أنّه

شعب الحضارة مشرق الأحساب

صنع الحضارة والعوالم نوّم

والدهر طفل في مهود تراب[11]

لم يكن البردوني شاعرًا نمطيًّا، ولكنّه شاعر متغيّر الاتجاهات، عصري الرؤية، شاب الجراءة، طفولي البداهة، مسايرًا لعصره، يتلمّس عروبة العرب الأصيلة في جنح ليله القمري، معبّرًا عن رحلة نفسية وروحية تبحث في قاع الروح اليمنية (بل العربية) الغافية عن بقايا ريش الحضارة المطمورة، علّها تصنع من تلك البقايا المتناثرة أجنحة للتحليق إلى (مدينة الغد)[12]، ومدينة الغد هنا لا أقصد بها ما قصده مقدّم الديوان، ولكنّي أقصد بها (المدينة الفاضلة) التي تشرئب أعناقنا وطموحاتنا إليها جميعًا.

ظاهرة التكرار

هذه الظاهرة عند بعض الشعراء يعدّها النقّاد من باب عجز الشاعر عن امتلاك لغة القصيدة، أو معجمها اللغوي، ولكنّا نجدها عند البردوني - وبخاصّةٍ في قصيدته (أبو تمّام وعروبة اليوم) - تعميقًا للمعاناة، وصدق الإحساس والعاطفة: إذ نلحظ في هذه القصيدة أنّه قد كرّر لفظ (صدق)، و(حبيب)، و(أبو تمّام) وأسماء الاستفهام وغيرها، وفي لفظة (صدق) بتصريفاتها في قوله:

ما أصدق السيف إن لم ينضه الكذب

وأكذب السيف إن لم يصدق الغضب

ماذا فعلنا؟ غضبنا كالرجال ولم

نصدّق وقد صدق التنجيم والكتب[13]

وهنا يوظّف هذا اللفظ في البيت الأول للمقابلة بين درجتين من الصدق في حالتين متناقضتين، وهذا يعطي القارىء بُعدًا نفسيًّا حزينًا، إذا انقلبت موازين الرؤية عند الشاعر، فقد سلب الصدق، وهي صفة مجرّدة عند الإنسان ليعيطها لشيء جماد هو السيف، وربط صدق هذا الجماد بصدق الغضب الإنساني، من أجل أن يعمّق البعد الوجداني عند المتلقّي.

فظاهرة التكرار عند البردوني تمثّل (ديناميكية) النص الحركي، من السكون إلى الحركة، ونعني بالحركة هنا الدفع بعناصر النص الأدبي الجامد إلى تحريك مشاعر المتلقّي في إطار الوحدة البنائية والعضوية للنص الأدبي؛ إذ الإنسان محور الصدق في البيت.

وفي البيت الثاني يشير إلى أنَّ غضب الإنسان في حالة عدم صدقه يتيح فرصة للتنجيم والمنجمين - الذين اتصفوا بالكذب - أن يغلبوا على صدق هذا الإنسان، وقد بيّن مدى الغلبة ومتى؟ .. في قوله:

تسعون ألفًا (لعمورية) اتقدوا

وللمنجم قالوا: إنّنا الشهب[١٤]

وهناك كثير من المتكرّرات اللفظية في القصيدة التي تومىء إلى رؤية الشاعر الحنينية؛ لأنَّ التكرار له دلالة فنيّة ونفسيّة، تدلّان على الاهتمام بموضوع ما، يشغل البال سلبًا كان أم إيجابًا، خيرًا أم شرًّا، جميلاً أم قبيحًا، ويستحوذ هذا الاهتمام على حواس الإنسان وملكاته، والتكرار يصوّر مدى هيمنة المكرّر وقيمته وقدرته[١٥].

الشكل الهرمي

لا شكّ أنَّ الشاعر - كغيره من أصحاب التجارب الشعورية - يمرّ بمراحل وجدانية متنوّعة، وهذه المراحل ما هي إلاّ تغيير نمطي ذاتي لدى الإنسان، كطفل في مراحل نموّه، وهذا التغيير تغييرٌ فسيولوجي طبيعي، يتدرّج مع حياة الإنسان على مراحل متعدّدة، ولا بدّ من أن يمرَّ كلّ شاعرٍ بعدّة مراحل:

المرحلة الأولى: استبطان الذات.

المرحلة الثانية: اقتران الذات بالموضوع الخارجي.

المرحلة الثالثة: إيصال الخارج إلى الداخل أو اتحادّهما.

المرحلة الرابعة: التوجيه التام بين الموضوع والذات[١٦].

والبردوني كان قد تدرّج عبر هذه الرحلة الطويلة الوعرة المسالك داعيًا: إلى أنْ تعود للعرب عروبتهم المسلوبة، وهو، أي البردوني، أوّل من سار في هذا الاتجاه الشعوري بفقد العربية بالشكل الصريح، ولا يقصد عروبة اللغة فحسب، بل العروبة بكلّ مقوّماتها من الأمانة، والكرم، والنخوة، والرجولة، وإغاثة الملهوف.. إلخ.

إذ يرى أنَّ عروبة اليوم غير عروبة الأمس، فيقول:

عروبة اليوم أخرى لا ينمَ على

وجودها اسمٌ ولا لون ولا لقب

ماذا فعلنا؟ غضبنا كالرجال ولم

نصدَق .. وقد صدق التنجيم والكتب

ويصل الشاعر في قوله: عروبة اليوم أخرى.. البيت السالف الذكر - إلى مرحلة الشبق الانفعالي في الحنين إلى عروبة الأمس. وهذا الانفعال: محطّة وضع الشاعر رحاله فيها، ولم يصل إلى هذه الذروة دون أن يعرّج على مراحل اغتراب ارتشف منها رحيق التصوير الوجداني للحنين، فقد مرّت هذه التجربة بثلاث مراحل هي:

١ - مرحلة الحنين الذاتي والبحث عن هذه العروبة في ذات الشاعر.

٢ - مرحلة الحنين إلى الوطن على الرغم من وجوده فيه.

٣ - حنينه إلى الهوية - والحنين نوعٌ من الاغتراب - المتمثّل في اللغة والبحث عنها في الماضي. وهناك فرقٌ شاسع بين الاغتراب عن الوطن والاغتراب عن الهوية، فالاغتراب عن الوطن أقلّ منه عن الهوية، فالوطن يمكن أن يظل في

قلب الهوية، لكنّ الهوية لا يمكن أن يستوعبها قلب الوطن. وتمثّلت هذه المراحل عنده «من الكلاسيكية إلى السريالية، تلك هي المرحلة التي قطعها شاعرنا البردوني في رحلته الفنية، تجاوز الكلاسيكية الجديدة واستقرّ حينًا مع الرومانتيكية، لكنّه عاد إلى الكلاسيكية الجديدة، ومنها إلى نوعٍ من السريالية»[١٧].

المرحلة الأولى

في عام ١٩٥٧ م يقول:

وتسابق الإنشاء فيك وهارجت

نغم المعري أغنيات البحتري[١٨]

وبغضّ الطرف عمّن يمدحه في قصيدته، نجد أنَّ ذكر الشاعر لشاعرين عربيين كبيرين دليلٌ على أنَّ الجانب اللاشعوري عند البردوني يحنُّ إلى عروبة السلف الصالح في ذلك العصر وفصاحتهم، وقد عبّر عن ذلك بذكر الشاعرين.

ونلحظ في ديوان البردوني الأوّل أنّه يحنُّ إلى مرحلة بذكر شخوصها وأعلامها ووصف حالة تأهّبها، والفخر بأمجادها، فقد قال:

والمجد ينتظر الوليد كأنّه

والمجد والعليا على ميعادي

قومٌ إذا صرخ العراك توثّبوا

نحو الوغى في أهبّة استعداد

الطائرون على السيوف إلى العُلا

والهابطون على القنا المياد[١٩]

قد تردّد حنين البردوني في هذه المرحلة الذاتية، وظهر ذلك من خلال بعض الأبيات المتناثرة في قصائده المؤرّخة بعقدي الخمسينات والستينات، لكنّه وصل إلى ذروة التعبير عن هذا الانفعال للمرحلة الأولى في قصيدته (زحف العروبة) المؤرّخة سنة ١٩٥٨م التي يشير فيها إلى الوحدة العربية، وهذه القصيدة، وإن لم يصرّح بحنينه إلى العروبة فيها فإنَّ هذا التصريح جاء ضمنًا باستخدام الرمز وهو المعرّة مسقط رأس الشاعر أبي العلاء المعرّي.. يقول:

ومضى به زحف العروبة والدّنى

ترنو، وتهتف عاد فجر شباب

إنّا زرعناه منى وجماجمًا

فنما وأخصب أجود الإخصاب

ويحدّق التاريخ فيه كأنّه

يتلو البطولة من سطور كتابي

وأهزّ في ترب (المعرّة) شاعرًا

مثلي توحّد خطبه ومصابي[٢٠]

إلى أن يقول:

بل إخوتي ودم (الرشيد) يفور في

أعصابهم ويضجّ في أعصابي

ذكّره بالتاريخ واذكر أنّه

شعب الحضارة مشرق الأحساب

ومثل قوله في قصيدة (أنا الغريب):

وتلاشى شعري ونام شعوري

نومة الليل فوق صمت القفار

وأنا في دمي أسير وفي أر
ضي شريد مقيّد الأفكار
وجريح الإبا قتيل الأماني
وغريبٌ في أمتي وديار
كلّ شيءٍ حولي عليّ غضوب
ناقم من دمي على غير ثار

في البيت الثالث إشارة إلى غربة البردوني عن الأمة وتهيئته للمرحلة الثانية من هذا الحنين، ومن خلال عناوين قصائد البردوني في دواوينه الأولى نستشف حنين الشاعر الذاتي أو غربته الذاتية، وذلك مثل: (زحف العروبة)، (أنا الشعر)، (أنا)، (أمّي)، (أنا الغريب)، (وحدي هنا)، (عودة القائد) وغيرهن، وقد تمثّلت هذه المرحلة بالشكل الآتي:

أنا الغريب — زحف العروبة

عودة القائد — المرحلة الأولى
من ١٩٥٨ ـ ١٩٦٦م

المرحلة الثانية من مراحل الحنين

بدأت المرحلة الثانية بعد أن كانت قد تكوّنت الرؤى العامّة للبنية العربية الثورية بعد قيام الثورة العربية في مصر، فكانت أكثر صراحة من سالفتها، وبخاصّة بعد قيام ثورة ٢٦ سبتمبر ٦٢م في اليمن، وثورة سبتمبر كانت هي السبب المباشر لخروج البردوني من الذاتية إلى الوطنية، فقد تمثّلت المرحلة الأولى منذ البدايات الأولى للشاعر - وإن كانت لم تظهر بشكلها الناضج إلاّ في عقد الخمسينات - حتى منتصف الستينات، أمّا المرحلة الثانية، التي نحن بصدد الكتابة عنها، فتبدأ من منتصف عقد الستينات حتى النصف الأول من عقد السبعينات، ولكن ألحظ - وهذا استنتاجٌ شخصي - على أستاذنا أنّه لم يكن حريصًا على تدوين تواريخ القصائد في وقتها، ولكن - ومن خلال حرصي على معرفة أعوام كتابة القصائد - وجدت أنّ بعض القصائد قد دوّن تاريخها بالتخمين؛ لأنّ أغلب قصائد السبعينات مؤرّخة بعام ١٩٧١م، وبقيت أعوام هذا العقد غير مثبتة في القصائد، وعلى الرغم من أنّه ليس من الضرورة بمكان أن تكون القصائد متفرّقة على كل السنوات، إلاّ أنّ بعضها ينطبق عليه ذلك على الأقل؛ لأنّ الشاعر لا يمكن أن يكتب أكثر من ديوان في العام الواحد أو حتى ديوان.

إذًا فالمرحلة الثانية - حسب تواريخ القصائد المشكوك بثبتها في حينها - تبدأ منذ عام ١٩٧١م، أمّا إذا ما افترضنا أنّ بداية المرحلة الثانية تبدأ في النصف الثاني من عقد الستينات، وبالتحديد عام ١٩٦٦م، وقد كانت الشرارة الأولى لهذه المرحلة، وهي مرحلة الحنين إلى الوطن بقوله:

وجريح الإباء قتيل الأماني
وغريبٌ في أمّتي وديار

وبعد تلك القصيدة تتطوّر الرؤية لدى البردوني، فيخرج من هذه المرحلة الذاتية إلى مرحلة الحنين إلى الوطن، حيث يعبِّر بأكثر من قصيدة عن هذا الاغتراب بأنّه بلا وطن، وأنّه منفي في الوطن، وهو نوعٌ من الحنين إلى اللحمة العربية التي لا تقيم وزنًا للشعوبية والقطرية، ولكن يجعل العروبة والإسلام هما الهوية التي يتنقل فيها المواطن في وطنه الكبير بهويته (اللغوية)، والتعبير عن حنينه إلى الوطن أو غربته عنه يعدُّ نوعًا من المناجاة للماضي الزاهر، حيث يقول:

بلادي في كهوف الموت
لا تفنى ولا تشفى
تنقر في القبور الخرس
عن ميلادها الأصفى
وعن وعد ربيعي
وراء عيونها أغفى
عن الحلم الذي يأتي
عن الطيف الذي استخفى
بلادي في ديار الغير
أو في دارها لهفى
وحتى في أراضيها
تقاسي غربة المنفى
بلادي من يدي طاغ
إلى أطغى إلى أخفى
ومن سجن إلى سجن
ومن منفى إلى منفى[٢١]

يصوّر الشاعر في هذه القصيدة غربتين، غربة عن الذات، وغربة عن الوطن، فهو يصوّر هذا الاغتراب بالسجن تارةً، وبالمنفى تارةً أخرى، وفي قصيدةٍ أخرى يقول:

جاعت ومدّت يديها
إلى الأكفّ المريبة
ثمّ ارتمت كعجوز
من قبل بدء الشبيبة
تنسى المصير ويأتي
مصيرها في حقيبة[٢٢]

في هذه الأبيات يشير الشاعر إلى حقبة الاضطراب السياسي في نهاية السبعينات التي أطاحت بالرؤساء: إبراهيم الحمدي، سالم ربيع علي، أحمد حسين الغشمي الذي كانت الإطاحة به بحقيبة ملغومة، وقد تكون هذه التي أشار إليها الشاعر في البيت الثالث.

وفي موضعٍ آخر يقول:

مواطنٌ بلا وطن
لأنّه من اليمن
تباع أرض شعبه
وتشترى بلا ثمن
يبكي إذا سألته
من أين أنت؟ أنت من؟

إلى أن يقول:

بلاده سطر على
كتاب (عبرة الزمن)
رواية عن (أسعد)
أسطورة عن (ذي يزن)
حكاية عن هدهد
كان عميلاً مؤتمن[٢٣]

ذلك نوعٌ من الاغتراب والحنين عند شاعرنا البردوني؛ لأنّه يميل في قصائده، التي يصف الوطن بها، إلى الوضوح، والحديث من خلال هذا الوطن عن أوصاف حكّامه، وهذا نوعٌ من الكناية التي اختزلها الشاعر عن القرآن الكريم

مثل قوله تعالى ﴿**واسألوا القرية**﴾؛ أي اسألوا أهل القرية.

يرى البردوني هذا الوطن في نفسه مواطنًا صالحًا يخدعه الحكّام، وهذا المواطن مجهول المستقبل؛ لأنَّ الشاعر في حساباته النفسية اللاشعورية يتمزّق داخليًا، ويتغيّر نفسيًا، ويفرّ من مواجهة المستقبل، الذي يبدو له أحيانًا من خلف الضباب الكثيف غائمًا، وقاتم الملامح[٢٤]. ويصل الشاعر بهذه المرحلة - مرحلة الحنين إلى الوطن - إلى الذروة الانفعالية بقصيدته (الغزو من الداخل)، التي تمثّل هذه الذروة عند هذه المرحلة، فيفجع نفسه وقارئه بقوله:

فظيع جهل ما يجري

وأفظع منه أن تدري

وهل تدرين يا صنعاء

من المستعمر السرّي

وهنا يوحي الشاعر بأنّه اكتشف شيئًا لا يقدر المبصرون على اكتشافه، فيشير إليه قائلاً:

غزاةٌ لا أُشاهدهم

وسيف الغزو في صدري

وهذا تصريحٌ بأنَّ بعض حكّام العرب هم من يجعلون شعوبهم تعيش نغص العيش نتيجة تصرّفاتهم ورؤاهم الضيّقة، التي تسخّر كل طاقات البلاد من أجل الحفاظ على مقاعدهم السلطوية، ولا يهتمّون بأمور هذا الشعب، وقد أخذ البردوني اليمن مثالاً على هذه الحالات فيقول:

يمانيّون في المنفى

ومنفيّون في اليمن

جنوبيّون في صنعاء

شماليّون في عدن[٢٥]

ويعود ثانيةً فيؤكّد يمانية اليمانيين على الرغم من هذا التغريب فيقول:

يمانيّون يا أروى

ويا سيف بن ذي يزن

ولكنّا برغمكما

بلا يُمنٍ بلا يمنِ

بلا ماضٍ بلا آتٍ

بلا سرّ بلا علن[٢٦]

من منفى إلى منفى

بلادي في المنفى

الغزو من الداخل | من ٦٦م - ١٩٧١م

المرحلة الثانية من الحنين

المرحلة الثالثة من حنين البردوني

تتمثّل هذه المرحلة في حنين الشاعر إلى عروبة الأمس، التي تظلّ رمزًا عشقيًّا لدى البردوني، يتغنّى بها ويحنُّ إليها كطائرٍ مهاجر يحنُّ إلى ينابيع طفولته الأولى. والشاعر عندما يحنُّ إلى العروبة إنّما يحنُّ إلى الهوية، ويصل الشاعر إلى ذروة هذه المرحلة في قصيدته (أبو تمّام وعروبة اليوم)، وفي هذه المرحلة أقف مليًّا بين يدي البردوني معرِّجًا على النزعة الذاتية واستخدام الرمز عند الشاعر.

النزعة الذاتية والرمز

إنَّ الشاعر عبدالله البردوني كان يتفيّأ ظلال نفسه، ويجعل من الأشياء التي تخالجه واقعًا

محسوسًا لدى القارىء، فهو يقول عندما يتحدّث عن الوحدة العربية:

دعـنـي أغـرّد فـالـعـروبـة روضـتـي

ورحـاب مـوطـنـهـا الـكـبـيـر رحـابـي

(فـدمشق) بسـتاني و(مصـر) جـداولي

وشـعـاب (مـكّـة) مـسـرحـي وشـعـابـي

وديـار (عـمـان) ديـاري.. وأهـلـهـا

أهـلـي وأصـحـاب الـعـراق صـحـابـي[٢٧]

وعودة البردوني إلى الذات في هذه المرحلة ضرب من البيات الشتوي[٢٨] فهو يعود إلى ذاته متأمّلاً ما يدور حوله، واصفًا تجربته الشعورية قائلاً:

وتـلاشـى شـعـري ونـام شـعـوري

نـومـة الـلـيـل فـوق صـمـت الـقـفـار

وتـفـانـى فـيَ ولـم يـبـقَ إلاّ

ذكـريـات الـصـبـا بـشـجـو ادكـار[٢٩]

فالبردوني يميل إلى الرمز ميلاً ملحوظًا، ويأوي إليه من أجل أن يختصر طريق رحلته الشعورية الطويلة مع الشعر، فالرمز في شعر البردوني يمثّل القصيدة التي لم تكتب، ولمّا يمتلك الشاعر لغتها؛ إذ أرى أنَّ الشاعر يأوي إلى الرمز عندما تخونه اللغة، فلا يستطيع حين ذلك صياغة ما يدور في مخيّلته ويعتلج في صدره لغة.

واستخدام الرمز بحاجة إلى مخزون ثقافي كافٍ من الثقافة الأسطورية والرمزية؛ «لأنَّ الرمز هو اللغة التي تبدأ حين تنتهي لغة القصيدة»[٣٠].

وقصيدة البردوني (الموصلية)[٣١] بما جاء فيها من رموزٍ وتكرار وأسماء استفهام وحنين ومناجاة تمثّل زبدة رحلة المعاناة، وفضائها الواسع، فقد جاء بأسماء الاستفهام في تسعة مواضع متفرّقة، ومع تفرّق مواضع هذه الأسماء اختلفت معانيها ومدلولاتها.

كذلك كرّر كلمة (حبيب) في أربعة مواضع، في الموضع الأول يعطي هذه الكلمة نوعًا من الإخبار والحديث عن الديار القادم منها، مستخدمًا المستوى الثاني من الرمز؛ لأنَّ الرمز في شعر البردوني ثلاثة مستويات، هي:

١ - المستوى اللغوي.

٢ - المستوى البلاغي.

٣ - المستوى المعادل.

أمّا المستوى الثاني فيأتي بقدرٍ أقلّ، ومن أمثلته قول البردوني في قصيدة (أبو تمّام وعروبة اليوم):

مـا أحـدث عـن صـنـعـاء يـا أبـتـي ؟

مـلـيـحـة عـاشـقـاهـا الـسـل والـجـرب

مـاتـت بـصـنـدوق (وضـاح) بـلا ثـمـن

ولم يمت في حشاها العشق والطرب[٣٢]

أمّا في الموضع الثاني:

(حـبـيـب) تـسـأل عـن حـالـي وكـيـف أنـا

شـبـابـة فـي شـفـاه الـريـح تـنـتـحـب

والتكرار هنا نوعٌ من وثب المعاني إلى تقريب الصورة الرمزية.

«أمّا الصورة الرمزية فتنقل الأحاسيس والمشاعر الغامضة في النفس، وترسم الرؤى

البعيدة لتطلّعات الشاعر من خلال أثر التجربة»[٣٣].

والذات عند البردوني قد تتحدّ مع الخارج أو إيصال الخارج إلى الداخل، ونرى هذا الضرب في قوله:

وأنا في دمي أسير، وفي أر
ضي شريد مقيّد الأفكار

وجريح الإباء قتيل الأماني
وغريب في أمتي وديار ي

كلّ شيءٍ حولي عليَّ غضوب
ناقم من دمي على غير ثار[٣٤]

ونرى هذا الربط بين صور الأبيات المجرّدة بين أسر الشاعر في دمه وتشريده في الأرض. فقد استخدم الطباق ليصنع لنا صورة سريالية مع بقيّة الأبيات، ففي الثاني يقول:

جريح الإباء قتيل الأماني

وهما صورتان مجرّدتان أيضًا، تظهر السريالية في الصورة المتحرّكة داخل الأبيات وبين كلماتها «فهي تقوم على الحلم وعلى المشاعر والأحاسيس البعيدة عن كلّ هيمنة إرادية، وتخرج من سلطان الوعي المباشر إلى اللا وعي، ومن المنطق الفعلي السائد إلى اللا وعي حيث الحقائق الأولى والموضوعات الأولى البعيدة عن مراقبة العقل المباشرة»[٣٥]. فاللغة وسيلة الشاعر وأدواته التي يصنع القصيدة بها، وهي اللبنات المتحرّكة داخل النص، التي تدفع بعناصر النصّ المعجمية إلى صبوة التفاعل، «إنَّ اللغة الشعرية عند بعض الشعراء العموديين الكبار تستدعي تأمّل الدارس؛ لأنَّ المفردات اللغوية لا تبقى حبيسة داخل إطارها المعجمي إلاّ عند الشاعر العادي، الذي لا يستطيع أن يعطيها أكثر من دلالاتها القاموسية، أمّا حين نجد الشاعر الكبير فإنّه يتعامل معها بشكلٍ مختلف، ويعطيها القوّة الانفعالية والتأثّر الشعوري العميق»[٣٦]، وهذه الصورة تتجاذب مفردات البردوني بين تطويعها للرمز، والتكرار والتساؤل، فالرمز صاحب الوتر الساحر، الذي يشدّ الشاعر إليه، يقول:

بلادي سطر على
كتاب (عبرة الزمن)

رواية عن (أسعد)
أسطورة عن (ذي يزن)

حكاية عن هدهد
كان عميلاً مؤتمن

ترى البردوني في هذه الأبيات يميل إلى الرمز، والرمز قويّ التأثير لاصقٌ في نفس الشاعر، فقد استخدم الهدهد رمزًا للطاعة والتراسل، واختزل فيه قصّة طويلة بين ملكة اليمن بلقيس والملك سليمان، ويعني بالأبيات أنَّ البلاد لم يعد لها أيّ إنجازٍ حضاري تذكر من خلاله، إلاّ من خلال تلك الرموز الدالّة على حضارتها، المخلّدة في كتب التاريخ، والأساطير والقرآن الكريم، فالشعر ذاتي ليس لأنّه يسطّر من ذاتٍ تعي وتخلق فحسب، بل لأنَّ لغته أيضًا انفعالية مجازية، وليست عقلية علميّة[٣٧]، وتتمثّل المرحلة الثالثة من مراحل الحنين عند البردوني بأخذها مدى بعيدًا وتحوّلاً ملحوظًا في قصيدته: (أبو تمّام وعروبة اليوم) حيث وصل عندها إلى ذروة الانفعال، فقد ذكر أبا تمّام في عدّة مواضع، وهذا يدلّ على أنَّ البردوني يحاكي هذا الشاعر وعصره، فقد قال:

ماذا جرى يا أبا تمام تسألني
عفوًا سأروي ولا تسأل.. وما السبب؟

يدمي السؤال حياءً حين نسأله
كيف احتفت بالعدى (حيفا) أو النقب؟

تساءل الشاعر عن تغيّر هذا الزمن العربي، فقد أصبح العدو اليوم صديقًا، وأصبح الصديق عدوًّا، وهذا التغيير يتبرّم منه الشاعر، ولا يرى له سببًا، فقد حصل هذا المآل للوضع العربي الراهن، فقد جعل مدنه تحتفي بالعدى.

ودهش الشاعر لهذه المتغيّرات التي لا مسوّغ لها، فأكثر من التساؤل في القصيدة، فقد ذكر من أسماء الاستفهام خمسة أسماء هي: (ماذا)، وقد جاءت في خمسة مواضع، و(من) جاءت في موضع، و(هل) في موضع، و(لماذا) في موضع، و(الهمزة) في موضع، وكيف في أبيات متفرّقة، هذا يدلّ على استغراب الشاعر وعجبه عمّا يجري، وهو يوضح كيف يقدم بعض الحكام سعادة شعوبهم قربانًا للمحتلين شريطة بقائهم على كراسي السلطة، فهو يقول:

الحاكمون و(واشنطن) حكومتهم
واللامعون وما شعوا ولا غربوا

القاتلون نبوغ الشعب ترضية
للمعتدين وما أجدتهم القرب[38]

وقد أفرد الشاعر لصنعاء والحديث عن شاعرها وضاح اليمن ذكرًا في قصيدته (الموصلية) من أجل توضيح هذا التناغم بين الأصالة والمعاصرة من حيث المقابلة بين حضارة وعروبة الأمس. وحضارة وعروبة اليوم الممسوختين. حيث يقول:

(حبيب) وافيتُ من صنعا يحملني
نسر وخلف ضلوعي يلهث العرب

ماذا أحدث عن (صنعاء) يا أبتي؟
مليحة عاشقاها السلّ والجرب

ماتت بصندوق (وضاح) بلا ثمن
ولم يمت في حشاها العشق والطرب[39]

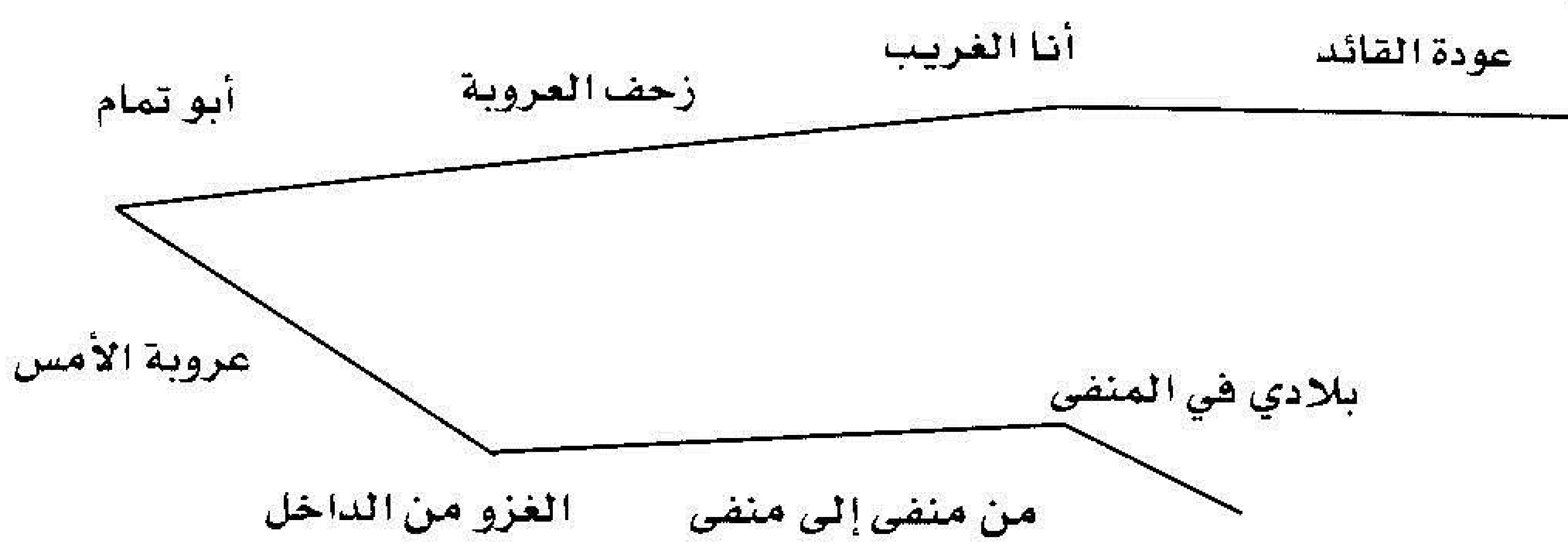
في هذه الأبيات يتحسّر الشاعر على ماضي صنعاء وأيّامها، وعلى الرغم من صدى صنعاء التاريخي، إلاّ أنّها كسائر المدن العربية، بل أكثرها مرضًا، وقد خصّها بمرضين معديين يتركان علامة على جسد المريض، وهذه كناية عن فقد أنوثة صنعاء المتفتقة، التي يهواها كلّ زائرٍ لها ممّا يشاهده من تراث وأصالة.

ويعود البردوني ثانيةً فيساوي بين الداخل والخارج، واصفًا حالة الشعوب في كلّ هذا الشتات السياسي، والاجتماعي. وعلى الرغم من استخدامه في هذه القصيدة لأغلب الأغراض البلاغية من رمز، وكناية، وجناس، وطباق، واستفهام.. إلاّ أنّه «قد أوجد الترابط العضوي بين أبيات قصيدته العمودية، لا من خلال تلك الأدوات التقليدية، ولا من خلال وحدة الموضوع وتكرار حروف الروي فحسب، بل من خلال تناسق وانتظام البنية اللغوية والإيقاع الصوتي غير المتعمّد»[40]، إذا ما عملنا برأي قدامة بن جعفر، فنقول إنّ البردوني فيما تناولناه قد عمل بغاية الجودة أنّ الشعر «له طرفان: أحدهما غاية الجودة، والآخر غاية الرداءة، وحدود ما بينهما تسمّى الوسائط، وكان كلّ قاصدٍ لشيء من ذلك فإنّما يقصد الطرف الأجود، فإنْ كان معه من القوّة في القناعة ما يبلغه إيّاه، سمي حاذقًا تام الحذق، وإن قصر عن ذلك نزل له اسم بحسب الموضع الذي يبلغه في القرب من تلك الغاية والبعد عنها»[41].

يقول واصفًا حال الشعوب العربية مجسّدًا ذلك بمثالين عن اليمن وبلاد أبي تمّام قائلاً:

(حبيب) تسأل عن حالي وكيف أنا
شبابة في شفاه الريح تنتحب
كانت بلادك (رحلاً) ظهر (ناجية)
أمّا بلادي فلا ظهر ولا غبب

وهذه المرحلة تمثّل نهاية مطاف الشاعر في حنينه الطويل إلى عروبة الأمس، ويمثّل الشكل الهرمي، هذه المراحل التي نرى فيها أنَّ البردوني بدأ بالحنين والغربة الذاتية، ثمَّ إلى الوطن، ثمَّ انتقل بالحنين إلى عروبة الأمس. ●





المرحلة الثالثة من ١٩٧١م

●●●

الحواشي

١ - رحلة في الشعر اليمني قديمه وحديثه (المقدمة).

٢ - مقدمة ديوان البردوني.

٣ - قلت أنوثة الشعر لأنّي تصوّرت هذا الفيض الشعري شيئًا لا إراديًا كأنوثة الأنثى عندما تستعر في جسمها وتظهر ملامحها على جسدها دون إرادتها.

٤ - الديوان : ١/ ٢٧٤، ٢٧٥.

٥ - الشعر بين الرؤيا والتشكيل: ٤٠٦.

٦ - الديوان : ١/ ٢٧٤، ٢٧٥.

٧ - الديوان : ٢/٢٥٠، ٢٥٣، ٢٥٧.

٨ - ديوان البردوني: ٢/ ٢٥٥ - ٢٥٨.

٩ - مجلة اليمن الجديد، ع١/ س٢٠/ يناير، ١٩٩٢: ١٣.

١٠ - الديوان : ١/ ٢٧٣ - ٢٧٦.

١١ - الديوان : ١/ ٢٧٣ - ٢٧٦.

١٢ - ديوان البردوني: المقدمة: ١/ ٨.

١٣ - ديوان البردوني، المقدمة: ٢/٢٤٩ - ٢٥١.

١٤ - الديوان : ٢/٢٥٣.

١٥ - الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: ٦٧.

١٦ - مجلة العربي: ع ٣٧٨/ ٩٨.

١٧ - ديوان البردوني: المقدمة: ١/ ٣٠.

١٨ - الديوان : ١/ ٩١.

١٩ - الديوان : ١/ ٢١٠ - ٢١٣.

٢٠ - الديوان : ١/ ٢٧٢ - ٢٧٧.

٢١ - ديوان البردوني: ٢/ ١٧٨، ١٧٩.

٢٢ - المصدر السابق: ٢/١٨٩.

٢٣ - المصدر السابق: ٢/ ٢٤٠ - ٢٤٢.

٢٤ - الشعر المعاصر في اليمن: ٢٥٦.

٢٥ - ديوان البردوني: ٢/ ٢٥٥ - ٢٥٨.

٢٦ - الديوان : ٢/٢٥٥.

٢٧ - سبقت الإشارة إلى مصدر الأبيات.

٢٨ - إشارة إلى نوع بعض الكائنات الحيّة طوال فصل الشتاء وظهورها في فصل الصيف مثل: (الخفاش والضفادع).

٢٩ - الديوان : ١/٢٢١.

٣٠ - زمن الشعر: ١٦٠.

٣١ - إشارة إلى مهرجان الموصل الذي ألقيت فيه عام ١٩٧١م.

٣٢ - الشعر بين الرؤيا والتشكيل: ٤١٦.

٣٣ - الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: ١٩٥.

٣٤ - ديوان البردوني: ١/٢٢٢.

٣٥ - الاتجاهات الجديدة في الشعر المعاصر: ١٢٩.

٣٦ - الشعر بين الرؤيا والتشكيل.

٣٧ - زمن الشعر: ٢٧٠.

٣٨ - الديوان : ٢/٢٥٢.

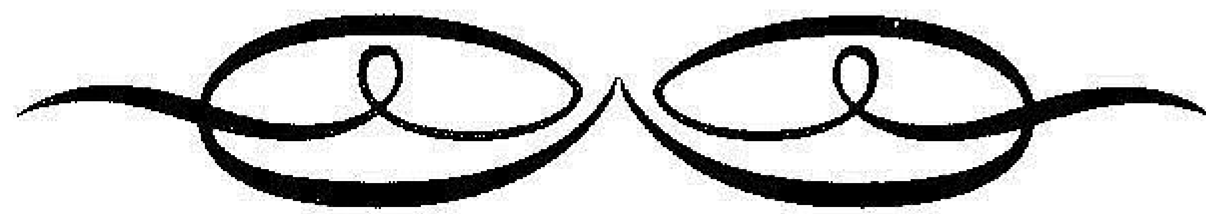
٣٩ - الديوان : ٢/٢٥٤.

٤٠ - الشعر بين الرؤيا والتشكيل.

٤١ - نقد الشعر لأبي الفرج قدامة بين جعفر.

المصادر والمراجع

- **الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر**، لعبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، ١٩٨٠م.
- **الأعمال الكاملة للبردوني**، لعبدالله البردوني، دار العودة، بيروت.
- **رحلة في الشعر اليمني قديمه وحديثه**، للدكتور عبد العزيز المقالح.
- **زمن الشعر**، لأدونيس، ط٢، دار العودة، بيروت.
- **الشعر بين الرؤيا والتشكيل**، للدكتور عبدالعزيز المقالح، دار طلاس، دمشق.
- **الشعر المعاصر في اليمن**، للدكتور عبدالعزيز المقالح.
- **نقد الشعر**، لقدامة بن جعفر، تح. كمال مصطفى، ط٣، مصر.



منهج الرافعي

بين

النزعة الفنية والنظرية المدرسية

الدكتور/ محمد الأخضر زبادية
كلية الآداب واللغات
جامعة باتنة - الجزائر

يعدُّ مصطفى صادق الرافعي واحدًا من النقّاد البارزين (١٨٨٠هـ/ ١٩٣٧م)، الذين اهتمّوا بإحياء التراث العربي القديم، والمتتبّع لنشاطه الفكري يدرك أنّ أهم كتاب له هو كتاب (تاريخ آداب العرب)، الذي ظهر الجزء الأول منه في عام ١٩١١؛ إذ وجدناه يرصد في هذا الكتاب تطوّر تاريخ الأدب العربي حسب فنونه، لا حسب عصوره، وهو المنهج الذي كان زيدان قد نبذه من قبل، وهو يتناول تاريخ آداب اللغة العربية مفضّلاً عليه المنهج المدرسي؛ أي دراسة الأدب حسب تطوّر العصور السياسية.

ويحاول الرافعي أن يبيّن لنا المنهج الذي طبّقه في كتابه هذا:

«رأينا الطريقة المثلى أن نذهب في تأليفنا مذهب الضمّ لا التفريق، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التي هي معاني الحوادث، لا على العصور، فنخصّص الآداب بالتاريخ، لا التاريخ بالآداب كما يفعلون، وبذلك يأخذ كلّ بحثٍ من مبتدئه إلى منتهاه، منقلبًا على كلّ عصوره، سواء اتسقت أو افترقت»[1] فالجزء الأوّل من هذا الكتاب يحتوي على بابين، أولهما بعنوان (في تاريخ الرواية ومشاهير الرواة) وما تقلّب على ذلك من الشعر واللغة.

وفي سنة ١٩١٢ ألّف الرافعي الجزء الثاني لهذا الكتاب، وكان موضوعه في «منزلة القرآن الكريم من اللغة وإعجازه وتاريخه، وفي البلاغة النبوية ونسق الإعجاز فيها، وأسماه في طبعته الثانية ١٩٢٦ (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية) وهو عبارة عن الباب الثالث من الخطّة العامّة لكتاب تاريخ آداب العرب، وقد توفي الرافعي قبل أن يطبع الجزء الثالث من كتابه الذي نشره الأستاذ محمد سعيد العريان، بعد وفاة المؤلّف بثلاثة أعوام ١٩٤٠م.

ويشتمل الجزء الثالث على الباب (الخامس: في تاريخ الشعر العربي، ومذاهبه والفنون المستحدثة منه.. الباب السادس في حقيقة القصائد، والمعلّقات، ودرس شعرائها.. الباب السابع: في أدب الأندلس إلى سقوطها، ومصرع العربية فيها.. الباب العاشر في التأليف وتاريخه عند العرب، ونوادر الكتب العربية.. الباب الحادي عشر: في الصناعات اللفظية التي أولى بها المتأخّرون في النظم، وتاريخ أنواعها...)[٢].

والملاحظ أنَّ العريان قد حافظ على بقيّة الأبواب التي كان الرافعي قد أعلن عن موضوعاتها في مقدمته للجزء الأول، وهي «الباب الرابع، في تاريخ الخطابة، والأمثال جاهليّة وإسلامية.. (الباب الثامن) في تاريخ الكتابة وفنونها وأساليبها ورؤساء الكتاب وما يجري هذا المجرى.. (الباب التاسع) في حركة العقل العربي، وأصناف الآداب جاهلية وإسلامية (بالإيجاز التاريخي).. الباب الثاني عشر في الطبقات، وشيء من الموازنات»[٣].

وإذا كان من واجب الباحثين في المناهج دراسة «المناهج الواقعة والمتخيّلة المطبّقة والمفروضة»[٤]، فإنَّ ذلك سيكون أيضًا واجبنا في تحليل منهج الرافعي في آداب العرب. فهو كما يتضح لنا من خطته السابقة أَمْيَلُ إلى دراسة تاريخ الأدب العربي من زاوية تطوّر الفنون الأدبية، فهو يدرس الظواهر الأدبية لا من حيث القسمة الزمنية، بل من حيث القسمة الفنية والأدبية، وهو في الحقيقة لا يقتصر على هذا المنهج الفني، حيث نراه يخلط بين هذه النزعة التي ترغب لتاريخ الآداب على حسب تطوّر الفنون الأدبية بين منهج النظرية المدرسية، التي تخضع هذا التاريخ الأدبي للتاريخ السياسي. ففي الوقت الذي نتجه فيه إلى درس فنون الخطابة والأمثال والشعر، بل إلى تحليل هذا الفن الشعري تحليلاً نقديًّا، مثل محاولته بيان «حقيقة القصائد والمعلّقات ودرس شعرائها»[٥]، يخلط الرافعي بين ذلك المنهج وبين منهج النظرية، فالباب السابع من تاريخ آداب العرب يدرس «أطوار الأدب العربي، وتقلّب العصور وتاريخ أدب الأندلس»[٦]، فثمّة عودة إلى دراسة الأدب العربي حسب تقلّب العصور السياسية عليه.

فمنهج الرافعي في تاريخ آداب العرب يجنح نحو تطبيق النظرية الفنيّة في دراسة التاريخ، وإنْ كان هذا الاتجاه نحو النظرية الفنيّة يختلط أحيانًا بمنهج النظرية المدرسية، حيث القسمة الزمنية لتاريخ الأدب، ودراسته حسب تغلّب العصور السياسية عليه.

وإذا تأمّلنا الباب الأول من تاريخ آداب العرب عند الرافعي نجده يتناول تاريخ اللغة ونشأتها وتفرّعها مستعينًا في ذلك ببعض المباحث الفلسفية القائلة بالتطوّر العام للغات، فهو يشير إلى مفهوم علم اللغات عند الأوربيين، واتصال هذا العلم بعلوم اجتماعية أخرى، فهو يقول: «عُنِي أهل العلم في أوربا من القرن ١٩ للميلاد بالبحث في

منهج الرافعي بين النزعة الفنية والنظرية المدرسية

مظاهر العقل الإنساني بحثًا علميًّا مبنيًّا على قواعد وأصول مقرّرة كسائر العلوم الأخرى، فدرسوا الأديان والعادات، ولمّا أرادوا مقابلة ذلك بعضه ببعض ليضمن المواضع المتداخلة منه اضطرّوا إلى مراجعة اللغات La Philologie، والثاني علم الأساطير ومعارضتها La Mythologie Comparées[٧]، ولكنّ استفادة الرافعي من تلك المباحث اللغوية العلميّة تكاد تكون محدودة للغاية، ويرجع ذلك إلى نقص في الإلمام باللغات الأجنبية، فلقد كان الرافعي يلمّ باللغة الفرنسية إلمامًا لم يكمله، ولو تابع دراسته لهذه اللغة، وحقّق لنفسه قدرة على الاطّلاع على آدابها لتغيّر اتجاهه تفكيرًا وتعبيرًا، كما أنَّ قراءة الرافعي لبعض الأدب الغربي المترجم.. كانت ضئيلة إلى الحدّ الذي لم تترك فيه أثرًا»[٨].

ولكنَّ الرافعي - فيما يبدو - قد تعرّض في مباحثه الخاصّة بعلم اللغات بالنظرية العامّة للتطوّر التي كانت سائدة وقتئذٍ في البيئة الثقافية المصرية عن طريق ما بذله بعض المفكّرين الشاميين الذين نزحوا إلى مصر منذ منتصف القرن التاسع عشر.

ونجد الرافعي يصرّح لنا في بعض مقالاته قائلاً: «إنَّ هذه النهضة اللغوية التي أدركناها، وعملنا فيها، لم تكن سوى نموّ طبيعي لعمل رجال أفذاذ نظنّ الدكتور صرّوف في طليعتهم.. وكان المقتطف يجيء لها كلّ شهر.. كأنّه قطعة زمنية مسلّطة بناموس كناموس النشوء، ولقد كاشفني الدكتور في آخر أيّامه أنّه يودّ لو ختم عمله بوضع معجم في اللغة»[٩]، بل نجد الرافعي يضيف: «على أنَّ شيخنا هذا لو كان قد تفرّغ للغة وتوفّر عليها واجتمع لها بذلك العمر وتلك العلوم والأدوات لكان فيهما بأمّه من الأشباح الماضين من لدن أبي عمرو بن العلاء ومن المرء إلى الدكتور يعقوب صرّوف»[١٠].

والواضح أنَّ عملية التطوّر من أهم أدوات المعرفة في مباحث الدكتور يعقوب صرّوف اللغويّة والعلميّة، وهذا ما يشير إليه الرافعي بقوله حول «طريقة»، أو منهج الدكتور صرّوف في مباحث اللغة: «وكانت للدكتور طريقة جريئة في ردّ الألفاظ العربية إلى أصولها، والرجوع بها إلى أسباب أخذها واشتقاقها وتصاريفها من لغةٍ إلى لغة، وأعانه على ذلك ثقوب فكره، وسعة علمه، ودقّة تمييزه، وميله الغالب عليه في تحقيق ناموس النشوء، وتبيّن آثاره في هذه المخلوقات المعنويّة المسمّاة بالألفاظ»[١١].

ويبدو أنَّ صلة الرافعي بالمهاجرين الشاميين كانت صلة عميقة، حيث نجد أنَّ كثيرًا من مقالاته التي كتبها - منذ عشرينات القرن الماضي - كانت تنشر «بالمقتطف»، بل إنَّ علاقته الثقافية لم تكن مقتصرة على مجلة «المقتطف» للدكتور صرّوف، وإنّما شملت ضمن ما اشتملت عليه صداقة عميقة للأستاذ فرج أنطون صاحب مجلة (الجامعة). ويحدّثنا الرافعي عن ذكريات ثقافية تربطه بفرج أنطون فيقول: «كنت ذات مرّة أكلّم صديقي الكاتب العميق فرج أنطون صاحب الجامعة، وكان معجبًا بشوقي إعجابًا شديدًا، فقال لي: شوقي الآن في أفق الملوك لا في أفق الشعراء»[١٢].

ولم يقف تأثّر الرافعي بتيّار المهاجرين الشاميين عند المباحث اللغوية فحسب، بل نراه يربط في تفسيره للبلاغة الأدبية بين طبيعة تراكيب الكلام، وطبيعة المزاج الإنساني، كما يقرّرها علم الطب النفسي على نحو ما سنرى فيما بعد. ونكتفي الآن بعرض طريقة الرافعي في النظر

إلى اللغة العربية وعلومها، لا لنستنبط جديدًا عند الرافعي في تلك المباحث، يضاف إلى جهد اللغويين العرب القدماء، بل لنتعرّف وجه التشابه بين طريقة الدكتور صرّوف في دراسة اللغة، وطريقة الرافعي. فطريقة الدكتور كما سبق أن أخبرنا الرافعي في النظر إلى اللغة، تقوم على ردّ الألفاظ العربية إلى أصولها، والرجوع إلى أسباب أخذها، واشتقاقها، وتصاريفها من لغةٍ إلى أخرى. ونلاحظ تأثّر الرافعي - بطريقة صروف - في أثناء حديثه عن أصل اللغات، ونشأتها في الجزء الأوّل من تاريخ آداب العرب، وكذلك نلاحظ في أثناء حديثه فيما يطلق عليه البقايا الأثرية للغة، ويعني بذلك تلك الألفاظ التي اصطلح اللغويّون العرب القدماء على تسميتها بالألفاظ «الوحشية» أو «الغريبة»، كما نلمس هذا التأثير بين ناموس النشوء عند الرافعي في اللغة العربية في حديثه عن طريق خلق ألفاظ جديدة بما يعرف عند اللغويين العرب القدماء بالاشتقاق، أو كما يتضح في بعض المظاهر اللغوية الأخرى كالإبدال، والقلب، والنحت، والترادف، والمشترك، والمشجر. والمسلسل بأنواعه المتعدّدة مثل (الأضداد - والدخيل - والمولد).

ولكنّنا إذا تبيّنا جوهر هذ الشكل من النظر إلى اللغة. الغالب عليه تحقيق ناموس النشوء، أو نظرية التطوّر، فإنّنا نرى أنّ مفهوم الرافعي للغة مفهومٌ ذاتي، أو نفسي، يمتزج أحيانًا بنوعٍ من التفسير الموضوعي للغة بوصفها رموزًا ذهنية، أو أنّها تصوّر ذهني. فهو يأخذ بالرآي القائم بالأساس الفطري للغة. ومن هنا كان التاريخ الذي لا يؤدّى إلاّ بالألفاظ المعبّرة عن المعاني الكليّة، وهو بيانٌ نفسي محض. فالألفاظ مقتصرة دائمًا على بيان معانيها بيانًا يطابقه نوع الخلق. ويوافق حالة الوجود، فإذا قيل أمامك: جاء زيد، وكنت لا تعرف من زيد هذا، لم تعد تتمثّل رجلاً من الرجال. ولكن إذا عرفته تمثّلت نوعًا من الخلق، متميّزًا بحالة خاصّة من أحوال الوجود. ومن هنا كان التاريخ - الذي هو بيانٌ نفسي محض لا يؤدّى إلاّ بالألفاظ - من المعاني الكليّة المبهمة، التي لا تثبت على قياسٍ واحد من الحقيقة، بل لا بدَّ فيها من الزيادة والنقص: لأنَّ مرجعها إلى التصوّر، وهو مجموع ظلال متقلّبة على النفس، ومن التاريخ ما لا يقصد الإبهام على مدلوله فقط، ولكن يتناول الألفاظ الدالّة أيضًا، وذلك لأنَّ صورته الذهنية تكون في مجموعها ملفّقة غير مضمونة على قياسٍ مألوف من حياة المتكلّم، فإذا أصاب تلك الألفاظ لم يجد لها في ذهنه رسمًا معيّنًا: لأنّها ظلال زمنية، وأكثر ما يكون ذلك في العادات والمصطلحات اللغوية التي تتغيّر بتغيّر الأزمان والأقوام، فإذا انقرض أهلها انقرضت معهم وبقيت ألفاظها في اللغة مبهمة في ذاتها حتى ألحقت بالشرح التاريخي أو اللغوي الذي يكشف غموضها، ويزيل إبهامها... ولكنّها تبقى مع ذلك بالنسبة لانقطاعها من الوجود بقايا أثرية في اللغة[١٢]، وعلى الرغم ممّا يوجد في هذا النص من غموض، إلاّ أنّه يكشف لنا عن مفهوم الرافعي للغة، فالألفاظ اللغوية مردّها إلى التصوّر، ذلك التصوّر الذي هو مجموع ظلال متقلّبة على النفس، فالألفاظ هنا ليست مأخوذة من محاكاة الأصوات الخارجية، أو عن الأصوات الطبيعية، كما كان الأمر عند سابقيه كزيدان، ولكنّها مجموع ظلال متقلّبة على النفس، وهذا مفهوم ذاتي أو نفسي معبّر عن طبيعة اللغة.

وكان الرافعي لا يقف عند هذا الحدّ من مفهومه للغة، فهو يشير عرضًا إلى ما قد تفقده أو تخسره الألفاظ من دلالاتٍ حسيّة. فالألفاظ لا

تثبت على قياسٍ واحد من الحقيقة، بل لا بدّ من أن يتوافر فيها شيء من الزيادة والنفي، وذلك نتيجة لتغيير «الأزمان والأقوام» وتطوّرها، فإذا انقرضت اللغة، أو بعض دلالاتها الحسيّة بقيت ألفاظها في اللغة مبهمة، وهذه الألفاظ التي يسمّيها الرافعي «البقايا الأثرية في اللغة».. فالمفهوم الذاتي عن اللغة عند الرافعي لا ينظر إليه على أنّه مفهومٌ جامد، بل ينظر إليه بالنسبة للتطوّر أو ناموس النشوء، وهي النظرية التي استمدّها الرافعي من بعض مفكّري المهاجرين الشاميين، وبخاصّة الدكتور يعقوب صرّوف.

ويقصر الرافعي نظرية التطوّر على التطوّر الداخلي أو النفسي المحض، لذلك نراه يفسّر التاريخ، والحضارة الإنسانية، تفسيرًا ذاتيًّا محضًا، فتطوّر التمدّن الإنساني يتوقّف أوّلاً، وأخيرًا على مدّ الصناعات العقلية وتطوّرها، فلا يكون «التمدّن» حقيقيًّا إلاّ إذا كان أساسَه النموُّ في الصناعات العقلية في الفرد الواحد بما يتهيأ له من الفضائل التي هي مادّة التغيّر في نموّه، ولا مراء في أنّ الأحوال الظاهرة للجماعة إنّما هي مرآة التغيّرات الباطنة في الأفراد، فكان الاجتماع في معناه ليس إلاّ مجموع آثار العقوق وتاريخ التغيّرات النفسية»[١٠].

ولكي يتبيّن لنا موقف الرافعي التقليدي من ناحية، والمجدّد من ناحيةٍ أخرى بالنسبة إلى مفهومه للتاريخ، ففي هذا السياق يجب علينا النظر في تحليله لتاريخ الرواية، ومشاهير الرواة، وما تقلب من ذلك على الشعر واللغة، وهو موضوع الباب الثاني من كتابه (تاريخ آداب العرب).

لقد اتصلت الرواية باللغة من ناحية، والأدب من ناحيةٍ أخرى، وقد قام بدور بارز في الحياة الأدبية العربية. والمعروف أنّ الرواية قد خضعت لمؤثّرات متنوّعة منها على سبيل المثال: المؤثّرات الدينية والسياسية، ويعدّ الرافعي واحدًا من الدارسين الذين كانوا على معرفة جيّدة بقضية النحل في الشعر العربي، وعلى معرفة ما بتلك القضية في الأدب اليوناني.. ولقد أشار الدكتور طه حسين في كتابه في الأدب الجاهلي «إلى فضل الرافعي في بيان أثر القصاص في انتحال الشعر، وإضافته إلى القدماء، وكلّنا يعرف أنّ قضية النحل في الشعر العربي قديمة، فلقد أشار إليها ابن سلام في (طبقات الشعراء)، فيرجع فضل الرافعي هنا لفطنته في عصرنا الحديث إلى تلك القضية التي تمسّ الشعر العربي والتاريخ العربي بوجهٍ عام.

ولقد تبيّن للرافعي أنّ وضع الشعر لم يكن مقتصرًا على العرب، بل كان هذا النحل أيضًا عند قدماء اليونان، ولبعض الأسباب التي تشابهوا فيها مع العرب، حيث كان الرواة يتفرّقون لنقل الشعر، ويقومون في النّاس على إنشاده، ويروون قطعًا من التاريخ، وكلّ الفروق التي يلمسها الرافعي بين العرب واليونان هي الفرق بين أمّة عربية كلّها شعراء بالفطرة الذاتية، وأمّة يونانية تتميّز الفطرة منها ببعض شعرائها. فمن أشهر هؤلاء الرواة «في القديم رواة الإلياذة لهوميروس على أنّ الفرق بين العرب واليونان في ذلك كالفرق بين أمّة كلّها شعراء بالفطرة وأمّة تميّز الفطرة منها بعض شعراء»[١١]. ويلاحظ الرافعي أنّ الرواية العربية قد أصابها الكثير من الوضع والصنعة في كل من مأثور اللغة والشعر والخبر، وأنّ بعض الرواة يرجع أمره في الوضع إلى: «التبيين على النّاس تعنتًا وتكلّفًا للأثرة أو مكابرة في إقامة الحجّة وإنها على الدليل»[١٢].

وهو لا يقف عند هذا العامل الذاتي، أو الفردي في وضع الشعر، بل نراه يرجع إلى ابن سلام في كتابه (طبقات الشعراء): لبيان السبب الجوهري لوضع الشعر عند العرب، وهو قيام العصبية القبلية، تلك العصبية التي حاولت أن تنسب لنفسها أكبر قدرٍ من الأشعار - وذلك بعد قيام الفتوحات الإسلامية - فأخذت القبائل العربية في وضع الأشعار ونسبتها إلى غير أهلها للتكاثر والتعويض عمّا فقدته من تلك الأشعار. «ولمّا جاء الإسلام واندفع به العرب إلى الفتوح اشتغلوا عن الشعر بالجهاد والغزو حيناً من الزمن، فلمّا راجعوا روايته بعد ذلك. وقد أخذ منهم السيف والحيف، وذهب كثير من الشعر وتاريخ الوقائع بذهاب رواته صنعت القبائل الأشعار ونسبتها إلى غير أهلها: لتتكاثر بها. وتعتاض عمّا فقدته، وكان في العرب قومٌ آخرون قلّت وقائعهم، فأرادوا أن يلحقوا بذوي الكثرة من ذلك، وإنّما العزّة للكاثر، فقالوا على ألسن شعرائهم، ما لم يقولوه، وأخذ عنهم الرواة»[١٧]. وعلى الرغم من تلك الملاحظة المهمّة بالنسبة إلى قضية الرواية العربية وأسباب نحل الشعر العربي. إلاّ أنّ الرافعي ظلّ متمسّكاً بالمفهوم التقليدي للرواية العربية، وذلك عند حديثه في حقيقة القصائد المعلّقات ودرس شعرائها.

وهو إنْ كان يقرّر أنّ تلك القصائد الجاهلية لا تخلو من الزيادة وتعارض الألسنة واللغات، فإنّه يرفض أن تكون تلك القصائد بجملتها مولدة. وهذا رأي يمكننا أن نطلق عليه عنوان «التجديد على استحياء»، أو أنّه موقفٌ وسط بين القديم والجديد، أو أنّه موقف يعكس لنا ذلك النزاع المستمر بين القديم والجديد. ويقول الرافعي حول حقيقة القصائد المعلّقات من الشعر الجاهلي:

«وقد رأينا من ينكر أنّ هذه القصائد صحيحة النسبة إلى قائليها، مرجّحاً أنّها منحولة، وضعها مثل حماد الراوية، أو خلف الأحمر وهو رأي قائل: لأنّ الروايات قد تواردت على نسبتها، وتجد أشياء منها في كلام الصدر الأوّل، وإنّما تصحّ الروايات بالمعارضة بينها، فإذا اتفقت فلا سبيل إلى ذلك، غير أنّه ممّا لا شكّ فيه عندنا أنّ تلك القصائد لا تخلو من الزيادة وتعارض الألسنة، قلّ ذلك أو كثر. أمّا أن تكون بجملتها مولّدة فدون هذا البناء نقض التاريخ»[١٨].

ويكفي أن نشير هنا إلى أنّ نفي التاريخ العربي بمفهومه التقليدي القائم على التسليم بصحّة الرواية، وفكرة الأنساب عند العرب، كان من عمل باحثٍ حديث هو الدكتور طه حسين في كتابه (في الشعر الجاهلي)، وهو العمل الذي استعان فيه بمناهج البحث التاريخي الحديث عند الدارسين الغربيين وبعض المستشرقين. ومن يتتبّع كتابات الرافعي يلاحظ بجلاء أنّه ينهج نهج القدماء، فنراه يعتمد أساساً على نظرية عبدالقادر الجرجاني في القول إنّ البلاغة بصفةٍ عامّة ليست في اللفظ الجيّد، ولا في المعنى الشريف، ولكنّها في النظم الذي هو تآخي الألفاظ والمعاني... ونجد الرافعي هنا يعيد اكتشاف تلك النظرية وصياغتها في عبارةٍ جديدة، حيث يقرّر أنّ البلاغة العربية ترجع إلى «أسرار الوضع اللغوي». ونلمس في أسلوبه في أثناء عرضه للنظرية في البلاغة العربية بعض السمات الأساسية لشخصيته ككاتب إنشائي. وينزع الرافعي نحو الكتابة الإنشائية، فمنذ حقبة مبكّرة من عمله الأدبي وجدنا له كتاب «ملكة الإنشاء - أعدّه للنشر عام ١٩٠٧، ولكنّه لم ينشر، وهو كتاب يحتوي على نماذج إنشائية غرضها تعليم الشباب أسلوب التعبير الجيّد»[١٩].

ونلمس هذا الطابع الإنشائي في كتبه الأخرى مثل (حديث القمر ١٩١٢)، فهدفه أيضًا هنا أن يقدّم لطلاب الإنشاء نماذج من الأسلوب الأدبي، وهو يؤكّد هذا الهدف بقوله: «وقد كتب على نمطٍ خاص من الكتابة العربية، يجعل طالب الإنشاء يلزم قراءاته وتأمله؛ إذ يربي ملكة التخيّل الصحيح التي هي أصل البلاغة، ولا بلاغة بدونها..»[٣٠]، كما نلمس ذلك أيضًا في: (المساكين ١٩٢٩)[٣١]، و(رسائل الأحزان ١٩٢٤)[٣٢]، و(السحاب الأحمر ١٩٢٤)[٣٣]، وعلى الرغم ممّا تتضمّنه تلك الكتب من موضوعات عن الفقر والغنى كما في كتاب المساكين، أو عن عاطفة الحبّ وعلاقة الرجل بالمرأة كرسائل الأحزان والسحاب الأحمر.. إلاّ أنّ الغرض الأول من وراء هذه الكتابات هو الأسلوب، والأسلوب عند الرافعي هو الذي يظهر الكاتب، وبه يتميّز بين الكتاب. كما نراه في كتاباته يكرّر ويعيد كثيرًا من التشبيهات والمعاني والموضوعات عبر الكتابات كلّها، وليس من شكّ في أنّ ذلك علامة فقرٍ ثقافي، فلقد اقتصر الرافعي على قراءة التراث فبذلك يعدّ أوّل كاتب ظهر في القرن العشرين، ولذلك كان الرافعي أديبًا مرحليًّا، ولكن يجب أن نقول في الوقت نفسه إنّ الزمن الذي عاش فيه الرافعي كان للأدب الكلاسيكي فيه أصوله، وكانت فيه بقيّة رغبة في تقليد النماذج التراثية الشامخة. وكان جمهور القرّاء أميل إلى روح الأدب القديم، وكان المجدّدون لا يزالون في كفاحهم دون جمهور عريض يشدّ أزرهم[٣٤]. ولكن نتبين ذلك الأسلوب الذي يتميّز باللف والدوران حول لا شيء، والغموض الذي مصدره غياب الفكرة.. والمعاناة التي أساسها «في العمل» والولادة المتعثّرة.. تتضمن تعريب الرافعي للبلاغة العربية وكشف أسرار الوضع اللغوي، يقول: «أمّا الذي عندنا في وجه إعجاز القرآن وما حققناه بعد البحث، وانتهينا إليه بالتأمّل، وتصفّح الآراء، وإطالة الفكر، وإنضاج الرؤية، وما استخرجناه من القرآن نفسه في نظمه، ووجهة تركيبه، واطّراد أسلوبه، ثمّ ما تعاطيناه لذلك من التنظير، والمقارنة، واكتناه الروح التاريخية في أوضاع الإنسان وآثاره، وما نتج لنا من تتبّع كلام البلغاء في الأغراض التي يقصد إليها، والجهات التي يعمل عليها، وفي ردّ وجوه البلاغة إلى أسرار الوضع اللغوي، التي مرجعها إلى الإبانة عن حياة المعنى بتركيبٍ حيّ من الألفاظ، يطابق سنن الحياة في دقّة التأليف، وإحكام الوضع، وجمال التصوير، وشدّة الملاءمة، حتى يكون أصغر شيءٍ فيه كأكبر شيءٍ فيه»[٣٥].

ولكن على الرغم من تلك النزعة الأسلوبية الطاغية على كتابة الرافعي، إلاّ أنّه يقرّر صراحةً أنّ سرّ الإعجاز يكمن في النظم من حيث جهاته الثلاث: الحروف والكلمات والجمل، ويخلص إلى أنّ الكلام البليغ هو كلام «مسدّد اللفظ، محكم الوضع، جزل التركيب، متناسب في تأليف الكلمات.. واضح الصلة بين اللفظ ومعناه»[٣٦].

وقد نلحظ بعض التشابه في تفسير الرافعي للبلاغة العربية وتعبير عبد القاهر الجرجاني في كتابيه (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة).. ولكنّ ذلك يبدو تعسّفًا شديدًا.. لقد كانت نظرية الجرجاني في البلاغة موضع أخذ وردّ عند كثيرٍ من الباحثين العرب المعاصرين، حتى أولئك الذين كانوا ينهجون نهجًا نفسيًّا قد ناقشوا هذه النظرية، فتراهم يقولون عنها «نظرية عبد القاهر في أمر اللفظ والمعنى تحتاج إلى نظر ومناقشة

ويتلجلج في بعض جوانبها شيء من الغموض والتناقض والإسراف»[٢٧].

ومهما يكن من أمر فإنَّ معالجة الجرجاني لطريقة «نظم الكلام وترتيب معانيه وما يعرض لها من تقديم وتأخير وذكر وحذف وفصل ووصل وقصر واختصار... إلخ محاولاً في ثنايا كلّ ذلك أن ينقل الاهتمام من جانب اللفظ إلى جانب المعنى... ومنبهًا إلى أنَّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلمة مفردة، وإنّما تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة للمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ»[٢٨]. ويستمر الجرجاني في طرح نظريته إلى أن يخلص إلى أنَّ: «الجمال ليوفي اللفظ والمعنى، وإنّما هو في نظم الكلم: أي في الأسلوب، ثمَّ يحاول بعد ذلك أن يبيّن فيما يكون جمال الأسلوب وروعته، فيدرس (الجملة) بالتفصيل، منفردة ومتصلة، فيضطره البحث إلى الكلام على أهمية حروف العطف، وقيمة الإيجاز والإطناب، وضرورة مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وذلك بوضع أسس علم المعاني المشهور»[٢٩].

وإذا كان الجرجاني يعود بفكرة النظم إلى تأخّر معاني النحو على أن يشمل «النحو علم المعاني. وأن يعدو الصحة اللغوية إلى الجودة الفنية»[٣٠].

فإنَّ الرافعي يرى أنَّ تراكيب الكلام تتبع عادةً تراكيب المزاج الإنساني، وهو بذلك لا ينحو بنظرية النظم نحوًا نفسيًّا فحسب، بل ينحو نحوًا فيسيولوجيًّا: «فقد ثبت لنا من درس أساليب البلغاء، وتردّد النظر في أساليب اختلافها، وتصفّح وجوه هذا الاختلاف، وتعرّف العلل التي أثّرت في مباينة بعضها لبعض من طبيعة البليغ وطبيعة عصره أنَّ تركيب الكلام يتبع تركيب المزاج الإنساني، وأنَّ جوهر الاختلاف بين الأساليب الكتابية في الطريقة التي هي موضع التباين لا في الصنعة كالمحسّنات اللفظية ونحوها - إنّما هو صورة الفرق الطبيعي الذي به اختلفت الأمزجة النفسية بعضها عن بعض على حسب ما يكون فيها أصلاً أو تعديلاً كالعصبي البحت، والعصبي الدموي، وغير ذلك ممّا هو مقرّر في الفروع الطبية»[٣١]. ومن خلال هذا المنظور يتبيّن لنا أنَّ المفكّرين الشاميين بنزعتيهما الفيزيولوجية والبيولوجية كان لهم تأثيرٌ في منهج الرافعي في تاريخ الأدب العربي.. ومن يتصفح كتابه هذا يجده قد رسم لنفسه خطة شاملة، حيث نراه يطمع في درس كامل لهذا التاريخ حسب تطوّر الظواهر والفنون الأدبية دراسة لا تخضع نفسها للقسمة الزمنية، أو للعصور السياسية في التاريخ العربي، ولكنَّ الرافعي لم يطبع من كتابه سوى جزأين اشتمل الجزء الأول منه على بابين، الباب الأول في تاريخ اللغة ونشأتها وتفرّعها وما ينتمي إلى ذلك، والباب الثاني في تاريخ الرواية ومشاهير الرواة، ويحتوي الجزء الثاني على الباب الثالث من الخطة العامّة للكتاب، وكان موضوعه كما سبق أن رأينا بيان إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وهو الذي أسماه في طبعته الثانية (١٩٢٦) إعجاز القرآن.

ولقد ألّف الرافعي كتابه من تاريخ آداب العرب بناءً على إعلان من الجامعة المصرية عام ١٩٠٩ عن تأليف كتاب في تاريخ الأدب، وحدّدت مدة سبعة أشهر، وجائزة للكاتب الفائز قدرها مائة جنيه، ولمّا لم يتقدّم أحد من الكتّاب في موعد المسابقة بعمله، عادت الجامعة فمدّت الأجل إلى

سنتين، ورفعت الجائزة إلى مائتي جنيه، ولم يوفق الرافعي في الحصول على جائزة الجامعة، من الناحية المادية، وإن كان تقدير بعض الأوساط العلمية والثقافية، فكتب لطفي السيّد مقالاً في «الجريدة» عن الجزء الأول من كتاب الرافعي يقول فيه: «قرأنا هذا الجزء، فأمّا نحوه فعليه طابع الباكورة في بابه، يدلّ على أنّ المؤلف قد ملك موضوعه ملكًا تامًّا، وأخذ بعد ذلك يتصرّف فيه تصرّفًا حسنًا، وليس من السهل أن تجتمع له الأغراض التي بسطها في هذا الجزء إلاّ بعد درسٍ طويل، وتعبٍ مملّ، وأمّا أسلوب الرافعي في كتابته فإنّه سليمٌ من الشوائب الأعجمية، التي تقع لنا في كتاباتنا، نحن العرب المتأخرين، فكأنّي وأنا أقرأه، أقرأ من قلم المبرد في استعماله المساواة وإلباس المعاني ألفاظًا سابغة مفصّلة عليها..»[٣٢]. كما كتب طه حسين في عام ١٩٢٧ في كتابه في الأدب الجاهلي «يشيد ببعض الجوانب العلميّة للجزء الأول من كتاب الرافعي أو بخاصّة بالتعلّق بتأثير القصص في نحل الشعر وهي ناحية «لم يقدرها الذين درسوا تاريخ الآداب العربية قدرها، لا أكاد أستثني منهم إلاّ الأستاذ مصطفى صادق الرافعي، فهو قد فطن لما يمكن أن يكون من تأثير القصص في نحل الشعر وإضافته إلى القدماء، كما فطن لأشياء أخرى قيّمة، وأحاط بها إحاطةً حسنة في الجزء الأول من كتابه (تاريخ آداب العرب)[٣٣].

ولقد حظي الجزء الثاني من كتاب الرافعي الخاص بإعجاز القرآن والبلاغة النبوية بتقدير الرأي العام المحافظ، فكانت طبعته الثانية على نفقة الملك فؤاد، بل كان لهذا التشجيع من الدوائر الرسمية أعظم الأثر في أن يهمل الرافعي السير في استكمال خطته العامّة في تاريخ آداب العرب، وأن لا يهتم بنشر تلك الأجزاء التي كان قد سبق أن أعلن عنها، ويضاف إلى ذلك أيضًا إحساس الرافعي بعجز وسائله المنهجية بتناول تلك الخطة بصورة علميّة. لقد كان الجزء الأول من كتاب الرافعي موجّهًا إلى الجامعة المصرية.. ولم يوفّق الرافعي في أن يحصل على التقدير العلمي والمادي معًا من تلك الجامعة، وإنْ كان الرأي العام المستنير قد قدّر بعض جوانب الكتاب من الناحية العلميّة والأدبيّة، وهي الجوانب التي أشاد بها لطفي السيّد وطه حسين، ولقد كان لهذا الحدث أثره الكبير في أن يبحث الرافعي عن جمهورٍ آخر من القرّاء، الذين يلتفّون حول فكرة «الجامعة الإسلامية وغيرها من الأفكار والمؤسسات الثقافية التقليدية وقتئذٍ، ولقد كان لكلّ من الجمهوريين جذوره الاجتماعية في الحياة السياسية المصرية، ولقد نال الرافعي من هذا الجمهور الجديد كلّ تقدير.. الشهرة والمال معًا لا في مصر فحسب، بل في البلاد العربية الأخرى، ولقد رفعه «شكيب أرسلان» إلى مقام النوابغ، ولم يقف هذا التقدير عند أرباب الثقافة والأدب فحسب، بل تجاوزه إلى رجال السياسة أيضًا، ويصبح بيان الرافعي - على لسان سعد زغلول - بيانًا كأنّه تنزيل من التنزيل، أو قبس من نور الذكر الحكيم. ولقد تعرّض الجزء الثاني من كتاب الرافعي للنقد الشديد من بعض أوساط الرأي العام المستنير، وهو الرأي الذي كان يتمسّك بالجامعة المصرية كموقف مضاد لفكرة الجامعة الإسلامية، أو الخلافة الإسلامية، وهي الفكرة التي سقطت نهائيًّا إثر قيام الثورة التركية، التي قام بها مصطفى كمال أتاتورك في عشرينات القرن الماضي. وهذا هو السبب الذي جعل الرافعي يقف من مجلة «العصور» موقف المعارض، وذلك لأنّها كانت تؤيّد الثورة الكمالية

في تركيا، ويقول الرافعي في إحدى رسائله، ردًّا على النقد الذي وجّهته مجلة العصور «لكتابة إعجاز القرآن»: «ورأيت فيها ما يتعلّق بالإعجاز كلامًا هراء لا وزن له، سأردّ على صاحبها بتصحيح لا يردّ.. ويظهر أنَّ المجلة أصبحت أنقرية، فإنّي رأيت العدد الأخير كلّه رقعة واحدة من جلد مصطفى كمال»[٣٤]. ونرى الرافعي يحمل على تلك الثورة حملة شديدة؛ لأنّها قضت على فكرة الجامعة الإسلامية، وهي الفكرة التي كان قد آمن بها إيمانًا عميقًا.. فنراه يقول في مقال له تحت عنوان (ثبات الأخلاق): «في الكون أصلٌ لا يتغيّر ولا يتبدّل، وهو قانون ضبط القوّة وتصريفها وتوجيهها على مقتضى الحكمة، ويقابله في الإنسان قانونٌ مثله.. وكلّ فروق الدين الإسلامي وواجباته وآدابه إنْ هي إلاّ حركة هذا القانون في عمله.. ومن ذلك أرانا نحن الشرقيين نمتاز على الأوربيين بأنّنا أقرب منهم إلى قوانين الكون، ففي أنفسنا ضوابط قويّة متينة إذا نحن أحرزنا مدنيّتهم فيها - وهي بطبيعتها لا تقبل إلاّ محاسن هذه المدينة - سبقناهم»[٣٥]. ونراه يضيف إلى هذا النص بالهامش قوله: «هذا هو الذي ضلّ عنه مصطفى كمال ومن شابهوه ومن قلّدوه. وهو لو فهمه حقّ الفهم لجدّد تركيا وجدّد العالم الإسلامي كلّه، ولكنّ الرجل غريبٌ عن هذه المعاني فقير النظر»[٣٦].

«ولكن هل من الحق أنّه «مهما اختلف الرأي بأدب الرافعي فإنّه بإجماع الكلمة أديب دين»[٣٧].

فمن هنا نستطيع القول إنَّ أدب الرافعي في جوهره أدب سياسة ممتزجٌ أيضًا بميول دينية واضحة. فمعارك الرافعي الأدبية بينه وبين الأفراد من أدباء جيله لم تكن معارك شخصية تهدف إلى مسّ الضمير الذاتي لأولئك الأفراد، بل إنّها كانت تهدف إلى معنى أفكار عامّة. كان الرافعي يقف منها موقف الضدّ لأسباب سياسية ودينية معًا.

وسنشير هنا إلى المعركة الأدبية التي دارت بينه وبين طه حسين كمثال على تعارض المواقف الفكرية العامّة بين اتجاهين من اتجاهات التفكير والتعبير في الأدب العربي الحديث. اتجاه المحافظ واتجاه المجدّد، وسنغضّ النظر عن معارك الرافعي الأخرى كمعاركه الأدبية مع العقّاد وعبدالله عفيفي (شاعر الملك). وهي المعارك التي سجّلها الرافعي في كتابه (على السفود).. وذلك لأنَّ هذه المقالات التي كتبها الرافعي «ومثيلها ممّا كتب العقاد ردًّا عليها، بلغت من الإسفاف حدًّا لا يليق بكاتبين معروفين»[٣٨]. قد عدّ الدكتور طه حسين في «حديث الأربعاء» الرافعي من أنصار المذهب القديم، وكشف عن موقف أنصار القديم من تطوّر الحياة الأدبية والفكرية العربية، وخشيتهم على القرآن الكريم واللغة العربية من أن يصيبها من المذهب الجديد بعض الشرّ..

يقول طه حسين: «والأستاذ الرافعي كغيره من أنصار المذهب القديم، مشفقٌ كلّ الإشفاق على القرآن الكريم وعلى الإسلام، من أن يصيبهما من المذهب الجديد شرّ. ونظن أنّنا ونحن من أنصار المذهب الجديد، نستطيع أن نفهم القرآن الكريم ونتذوّقه، كما يفهمه الأستاذ وأصحابه ويتذوّقونه، ذلك أنَّ مذهبنا الجديد لا يقتل اللغة، ولا يصرف النّاس عنها، ولا يغير من أصولها وقواعدها، وإنّما يريد أن تكون اللغة حيّة نامية، ومن ذكر الحياة والنموّ فقد ذكر التطوّر، ومن ذكر التطوّر «وآمن به» فهو من أنصار المذهب الجديد»[٣٩].

ولم تكن المعركة بين القديم والجديد مقتصرة

عند حدّ الخوف على التراث الثقافي العربي والجمود عليه.. أو النظر إلى الدين والقيم الروحية بين الاتجاهين، بل تعدّى ذلك إلى الاختلاف في النظر إلى الحياة الثقافية الغربية والحكم عليها.

ويقول طه حسين: «وما يحسن أن ننبّه إليه الأستاذ الرافعي في رفق ولين أيضًا، أنّه يسرف في سوء الظن بأوربا وأمريكا، وفي سوء الحكم عليهما، ولعلّ مصدر ذلك أنّه يقرأ لغة أوربا وأمريكا ولا يفهمها ولا يذوقها، فهو مخطىء في الحكم على أوربا وأمريكا، وهو مسرف حين يظن أنّ في أوربا وأمريكا من الغفلة مذهبًا، ومن الرقاعة مذهبًا، ومن تعفّن الشهوات مذهبًا، ومن الجنون مذهبًا، ومن كلّ شذوذ مذهبًا، ومن غير المذهب مذهبًا..»[40].

ولقد شملت المعركة بين القديم والجديد كذلك نقد الأساليب الكتابية وطرق التفكير، فأسلوب الرافعي عند طه حسين «ربّما رأى أنّ القرن الخامس والسادس للهجرة، ولا يستطيع أن يروقنا في هذا العصر الحديث الذي تغيّر فيه الذوق الأدبي، ولا سيّما في مصر تغيّرًا شديدًا»[41].

ويصف طه حسين أسلوب الرافعي في كتابه (رسائل الأحزان) في فلسفة الجمال والحب بقوله: «إنّ كلّ جملة من جمل هذا الكتاب تبعث في نفسي شعورًا قويًا مؤلمًا بأنّ الكاتب يلدها ولادة، وهو يقاسي في هذه الولادة ما تعانيه الأم في آلام الوضع. لو أنّه ظفر بعد هذه الآلام ما تظفر به الأمهات بعد آلام الوضع. لقلنا آلام قيّمة لها نتائجها الحسنة وآثارها الخالدة، ولكنّه لا يظفر من آلامه هذه بشيء»[42]. ولم ينظر الرافعي في نقد طه حسين على أنّه نقدٌ شخصي أو ذاتي. ولكنّه أدرك أنّ هذا النقد يمثّل اتجاهًا فكريًا له جذوره الاجتماعية في البيئة السياسية المصرية وقتئذٍ، ولمّا ظهر كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي وجد الفرصة سانحة ليردَّ عليه ردًّا عنيفًا، مدّعيًا أنّه في نقده هذا لا يحرج شخص طه حسين، ولكن من أجل أن يضع الجامعة المصرية واتجاهاتها الفكرية في موضع الإحراج، ولكن في حقيقة الأمر لم تكن الجامعة هي القصد، بل كان طه حسين، فتراه يقول عنه: «هذا الرجل في باب القديم والجديد» مصلحة تنظيم كاملة «ومع ذلك فقد ترجم مائة رواية فرنسية، ولم يضع واحدة عربية، وانتقد مائة شاعر، ولم ينظم قصيدة، وتطاول على مائة كاتب ولا تعرف له قطعة بليغة، فأين الجديد في مثل هذا إلاّ أن يكون هذا الجديد هو النقد والسرقة والجرأة على ما يحسن وما لا يحسن»[43].

ويعترف الرافعي بأنّه يريد إقامة الثورة على الجامعة المصرية ذاتها لا على شخص طه حسين..

يقول حول انتصاره لظهور كتاب في الشعر الجاهلي في كتاب مستقل: «وسأنتظر ظهور كتاب الشعر الجاهلي، وأكتب فيه إن شاء الله صفحة أدبية في كوكب الشرق نوفي فيها هذا حسابه، ونحرج الجامعة أشدّ إحراج؛ لأنّي أريد إقامة الثورة عليها هي، فإذا أصبحت دارًا لبث الشكّ والإلحاد باسم العلم والتاريخ ولا طريق لضرب ضربة قاضية إلاّ هذه الطريقة؛ لأنّه ليس في أيدينا شيء من محاضراته حتى نكتب عنها وما تدفعه الصحف فليس نصًّا يؤخذ به»[44].

والواضح أنَّ الرافعي لم يقتصر في هجومه على طه حسين، بل نجده يناصب العداء لكلّ رجال العلم، فيصبحون بالنسبة إليه لا قيمة لهم، فنراه يتحدث عن المستشرق كازانوفا، وهو الأستاذ الذي

تتلمذ عليه طه حسين في أثناء بعثته في باريس، والذي لم يستطع الرافعي رغم هجومه عليه، أن يتجاهل قيمته العلمية «رجل مستشرق واسع العلم في مادته، ولكن لا قيمة له ولا لرأيه في الأدب العربي، وقد جاءت به الجامعة المصرية لتدريس اللغات السامية، فكان له مع طه حسين أحاديث في الوسوسة»[٤٥].

والذي لا شكّ فيه أنّه من يتأمّل الكتابات التي ظهرت في عشرينات القرن الماضي يلاحظ بجلاء أنَّ الفئة المحافظة التي اعتمد عليها الرافعي قد وصلت إلى درجة «الإفلاس الفكري» التام، حيث كانت تلك الجماهير تخوض تحت قيادة ممثّليها من الكتّاب العرب التقليديين معركة مصيرها بنفس خاوية، وكانت تود من أعماقها أن تأتي بجديد ينقذها من مصيرها المحتوم، ولكنها لم تستطع، فراحت توهم نفسها عن طريق المغالطات بأنّها تسير في طريقها الخاص نحو الخلق والإبداع.

وبعد هذه الرحلة التي ارتحلنا فيها مع الرافعي وفكره الذي يعود في أصوله الأولى إلى التراث العربي القديم. ومن هنا نتساءل هل الرافعي يعدّ ممثّلاً للمدرسة القديمة، أم هو مجدّد في مناهج تاريخ الأدب العربي. فمنهجه النقدي عبارة عن «مساجلات هي أدخل في باب المعارك الكلامية منها في باب النقد بمعناه العلمي»[٤٦].

وعلى الرغم من أنَّ الرافعي يعدّ الأصول الأربعة، التي عدّها ابن خلدون لفن الأدب في مقدمته: أدب الكاتب لابن قتيبة، الكامل للمبرد، البيان والتبيين للجاحظ، النوادر لأبي علي القالي، صالحة لعصرنا إلاّ أنَّ الرافعي قد فطن إلى أشياء أخرى قيّمة في تاريخ الأدب العربي. فطن إلى خصوبة دراسة تاريخ الأدب على حسب القسمة الفنية لا على القسمة الزمنية فقط، وتتبع العصور السياسية، وإن كان لم ينتهِ من الخضوع للقسمة الزمنية بصورةٍ تامّة، ولقد فطن الرافعي أيضًا إلى أثر القصص في انتحال الشعر وإضافته إلى القدماء، وإلى أثر قانون أو ناموس النشوء والارتقاء في اللغة، وإلى صلة التراكيب اللفظية بالمزاج الإنساني حسب ما يقرّره علم النفس الطبي. فالرافعي بمنهجه في تاريخ الأدب العربي يمثّل لنا أيضًا ذلك النزاع بين القديم والجديد، وهي المشكلة المتجدّدة دائمًا في كلّ عصر من عصور التاريخ الأدبي، وإن كان ينزع نحو دراسة الأدب العربي حسب القسمة الفنيّة لا حسب القسمة السياسية، على أنَّ هذه القسمة الفنيّة لتاريخ الأدب العربي قد أخذت تتصل ببعض المفاهيم الخاصّة بعلم النفس الطبي، كبيان الصلة بين التراكيب الفنيّة البلاغية، وبين طبيعة المزاج الإنساني، كما أنَّ تلك القسمة الفنيّة أو العلمية قد أخذت تخضع علم اللغة لناموس النشوء والارتقاء.

إلاّ أنّنا في نهاية الأمر نقرّ حقيقة لا يمكن الاختلاف فيها، وهي أنَّ منهج الرافعي يعدّ منهجًا تقليديًّا، حيث كان منصبًّا على بعض التراث العربي لا كلّه.

تلك بعض ملامح المنهج التقليدي الذي طبّقه الرافعي في دراسته لتاريخ الأدب العربي، ممّا يجعلنا نقول إنّه لم يخرج عن الإطار العام للمدرسة الإحيائية التي رسم خطوطها العريضة الشيخ حسين المرصفي.

ونخلص من ذلك كلّه إلى أنَّ منهج الأستاذ مصطفى صادق الرافعي في تاريخ آداب العرب هو المنهج التقليدي، الذي يقوم على بعث التراث العربي مع إلمامٍ بسيط ببعض المعارف العصرية، وبخاصّةٍ نظرية التطوّر، أو ما كان يُطلق عليها ناموس النشوء، وهي النظرية التي كانت قد تغلغلت

في الثقافة المصرية منذ منتصف القرن التاسع عشر عن طريق المفكرين من المهاجرين الشاميين.

ولقد كان الرافعي على صلةٍ عميقة ببعض هؤلاء المفكّرين وبخاصّةٍ أولئك الذين أخذوا في تطبيق ناموس النشوء على نشأة اللغة العربية وتطوّرها، كالدكتور يعقوب صرّوف، على أنَّ الرافعي بحكم ثقافته العربية التقليدية وميراثه الديني العميق قد قصر تطبيق هذه النظرية على تلك المخلوقات المعنوية أي الألفاظ.. وظلّ موقفه من اللغة موقفًا ذاتيًا بحتًا.

وعلى ذلك يظلّ جوهر منهج الرافعي في تاريخ آداب العرب تقليديًّا، وإن كانت هناك بعض مظاهر التجديد بادية في الشكل الخارجي لهذا المنهج، ومن تلك المظاهر ما فطن إليه الرافعي من خصوبة تناول تاريخ آداب العرب على حسب تطوّر الظواهر والفنون الأدبية، كلّ فنٍّ أو ظاهرة على حدة منذ نشأتها إلى تاريخ انحطاطها، وكذلك ما فطن إليه من أثر القصص في نحل الشعر القديم، وإن ظلَّ متمسّكًا بالمفهوم التقليدي للرواية العربية عادًّا هذا الشك المطلق في الرواية العربية من باب نقص التاريخ العربي كلّه. ●

●●●

الحواشي

١ - تاريخ آداب العرب: ١/١٦.
٢ - المصدر السابق: ٣/٦٩.
٣ - المصدر السابق: ١/ ١٩ - ٢٠.
٤ - مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي: ٣.
٥ - تاريخ آداب العرب: ١/١٩.
٦ - المصدر السابق: ١/١٩.
٧ - المصدر السابق: ١/ ٥٨ - ٥٩.
٨ - أعلام العرب: ٨٦.
٩ - وحي القلم: ٣/٢٩٥.
١٠ - المصدر السابق: ٣/٢٩٠.
١١ - المصدر السابق: ٣/٢٩٦.
١٢ - المصدر السابق: ٣/٢٤٨.
١٣ - تاريخ آداب العرب: ١/١٥٩.
١٤ - المصدر السابق: ١/٢١٤.
١٥ - المصدر السابق: ١/٣٦٦.
١٦ - المصدر السابق: ١/٣٦٤.
١٧ - المصدر السابق: ١/٣٦٤.
١٨ - تاريخ آداب العرب: ٣/١٩٣.
١٩ - مصطفى صادق الرافعي: ٦٢.
٢٠ - حديث القمر: ١.
٢١ - كتاب المساكين.
٢٢ - رسائل الأحزان في فلسفة الحب والجمال.
٢٣ - السحاب الأحمر: تكملة لرسائل الأحزان في فلسفة الحب والجمال.
٢٤ - مصطفى صادق الرافعي: ١٠٣.
٢٥ - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ١٥٤.
٢٦ - المصدر السابق: ٣٥٤.
٢٧ - من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده: ٧٧.
٢٨ - المصدر السابق: ٧٧.
٢٩ - تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبدالقاهر: مقدمة كتاب نقد النثر: ٣.
٣٠ - النقد المنهجي عند العرب: ١٢٩.
٣١ - إعجاز القرآن: ٢٠٩.
٣٢ - المنتخبات: ١/٢٨٩.
٣٣ - في الأدب الجاهلي: ١٤٨.
٣٤ - من رسائل الرافعي: ١٧٠ - ١٧١.
٣٥ - وحي القلم: ٨٤ - ٨٥.
٣٦ - المصدر السابق: ٨٤.
٣٧ - المختار من أدب الرافعي: ٤.
٣٨ - مصطفى صادق الرافعي: ٤٨.
٣٩ - حديث الأربعاء: ٢/٢٥٩.
٤٠ - المصدر السابق: ٢/٢٥٨.
٤١ - المصدر السابق: ٢/٧.
٤٢ - المصدر السابق: ٢/١٢٢.
٤٣ - من رسائل الرافعي: ١٢٢.
٤٤ - المصدر السابق: ١٣٨.
٤٥ - تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد: ٧٢.
٤٦ - مصطفى صادق الرافعي: ١٢٦.

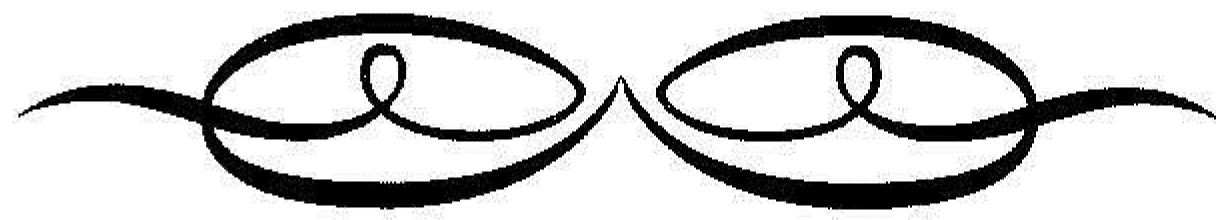
المصادر والمراجع

أولاً : المصادر : مؤلفات الرافعي

- **السحاب الأحمر**، تكملة لرسائل الأحزان في فلسفة الحب والجمال، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٢٤م.
- **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، لمصطفى صادق الرافعي، مطبعة الرحمانية، مصر، ١٩٢٦م.
- **تاريخ آداب العرب**، الجزء الأول.
- **تاريخ آداب العرب**، الجزء الثالث، لمصطفى صادق الرافعي، إخراج محمد سعيد العريان، ط١، مطبعة الاستقامة، مصر، ١٩٤٠م.
- **حديث القمر**، لمصطفى صادق الرافعي، ط٦، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- **رسائل الأحزان في فلسفة الحب والجمال**، لمصطفى صادق الرافعي، القاهرة، ١٩٢٤م.
- **كتاب المساكين**، لمصطفى صادق الرافعي، ط٢، دار القصور، مصر، ١٩٢٩م.
- **من رسائل الرافعي**، لمصطفى صادق الرافعي، دار المعارف، مصر، د.ت.
- **وحي القلم**، لمصطفى صادق الرافعي، ط١، لجنة التأليف والترجمة، مصر، ١٩٢٦م.

ثانيًا : المراجع

- **تمهيد في البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر**. مقدمة كتاب نقد النثر، لطه حسين، تح. طه حسين وعبد الحميد العبادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، مصر، ١٩٣٨م.
- **حديث الأربعاء، لطه حسين**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م.
- **المختار من أدب الرافعي**، لصدر الدين شرف، دار الكاتب العربي، دمشق.
- **مصطفى صادق الرافعي**، لكمال نشأت، سلسلة أعلام العرب، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.
- **من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده**، لمحمد خلف الله، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٤٧م.
- **مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي**، لشكري فيصل، مطبعة الهناء، مصر، ١٩٥٣م.
- **النقد المنهجي عند العرب**، لمحمد مندور، دار مصر للطباعة والنشر، د.ت.



رؤية إسلامية للاكتئاب

الدكتورة / سميحة صبيح
دكتورة في الصحة النفسية
أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة

ممّا لا شكّ فيه أنّ المرض النفسي ألقى بظلاله على أبناء هذا العصر بشكلٍ واضح ومتميّز ، بسبب طبيعة الحياة التي نعيشها وما تحمله من الضغوط ، التي تفقد الفرد طاقاته التكيّفية، نظرًا لحالات التوتر والإرهاق الشديدين، اللذين يقع الفرد أسيرًا لهما.

فما يُلاحظ فعلاً ارتفاع نسب الإصابة بالأمراض العصابية بشكلٍ مطرد ولمختلف الفئات العمرية بصورة ملفتة للنظر، ولا توجد إحصائيّات دقيقة عن مستوى انتشار الأعصبة النفسية Neuroses، إلاّ أنّ المتفق عليه أنّها كثيرة، وفي تزايدٍ مستمر. وعلى الرغم من تنوّع الإصابات العصابية إلاّ أنّ الاكتئاب يعدّ من الإصابات التي تحتل مراكز متقدّمة ضمن الإحصائيّات التي تحدّد مدى شيوع الأعصبة النفسية.

ففي دراسة لـ Carver عام ١٩٧٩ تبيّن أنَّ نسب انتشار الكآبة في أمريكا ١,٥٪.

وفي دراسةٍ أخرى لـ Kassler عام ١٩٩٤ في أمريكا أيضًا تبيّن ارتفاع النسبة إلى ١٠,٣٪.

وفي دراسة أجراها Faravilli عام ١٩٨٤ اتّضح أنَّ نسب انتشار الاكتئاب في إيطاليا تعادل ٦,٣٪.

والنسبة نفسها ظهرت في فرنسا عام ١٩٩٣ في دراسة لـ Ernst. وفي سويسرا في دراسة أجراها Lepin عام ١٩٧٩[1].

وعلى الرغم من أنّ تلك الإحصائيّات تشير إلى ارتفاع نسب الإصابة بشكلٍ مطّرد، وتجعل من دراسة هذا الموضوع مطلبًا ملحًّا جدًّا، إلاّ أنَّ

الخطر الحقيقي للمشكلة يكمن في ارتباط هذه الإصابة بالوظائف الحيوية والتكيّفية للجسم: كحالات انكسار النفس، والفتور الانفعالي، والبكاء، وانخفاض الروح المعنويّة، والانسحاب الاجتماعي، والانخفاض في الإنجاز، ومستوى الدافع، وتردّد في العمل، ومحاولات الانتحار وإيذاء النفس، واللازمات الحركية، ولوم الذات، وفقدان الجدارة، والإحساس بعدم القيمة، وانخفاض مجرى التفكير، وحالات الأرق، والآلام السيكوسوماتية، واضطرابات قوية في الأجهزة الهضمية والتنفسية[٢].

ومن ثمّ يضع الاكتئاب معالم جديدة للشخصية، ويرسم لها بناءً نفسيًّا مختلفًا عن البناء الطبيعي، يتّسم بعدم سويّته، واعتلاله على المستويات العضوية والاجتماعية والإدراكية والنفسية كافّة.

إنّ بداية الاكتئاب تجيء إثر التعرّض المستمر لمواقف ضاغطة كالإخفاق الدراسي، أو وفاة عزيز، أو توقّع الانفصال عن الأسرة، أو ضيق فرص العمل، أو العزلة الاجتماعية، أو متطلّبات الحياة العصرية، التي تفرض نظامًا شديدًا من الضغوط النفسية المرتبطة بالاكتئاب[٣].

وقد يرتبط الاكتئاب أيضًا بضغوط نوعيّة كحالات الكوارث المادية، أو الهجرة، أو الطلاق، أو المرض الجسمي الشديد[٤]، وبخاصّةٍ أنّ تراكم تلك الأحداث الحياتية الضاغطة عبر مدّة قصيرة نسبيًّا يؤدّي إلى الاكتئاب بصفته نتيجةً حتمية[٥].

وأشارت دراسة فولكمان ولازاروس إلى أنّ الأشخاص ذوي المستويات الاكتئابية المرتفعة أقرّوا بمواجهتهم ضغوطًا شديدة[٦].

كما أوضحت دراسة موس وهولاهان أنّ الأشخاص المكتئبين يمرّون بتغيّر حياتي ضاغط في مرحلة حياتهم السابقة للاكتئاب[٧].

لقد اختلفت الآراء والتفسيرات في تحليل ماهيّة الاكتئاب، وذلك باختلاف المنطلقات النظرية السيكولوجية، نذكر من بين تلك التفسيرات:

التفسير البيولوجي

وهو الذي ردَّ هذه الإصابة إلى قصور إفراز الهرمونات، وانخفاض مستوى الأحماض الأمينية في الجهاز العصبي الطرفي، وبخاصّةٍ أحماض الأبنفرين، والدوبامين، والنوربنفرين[٨]، وانخفاض مستوى سيروتونين في الدماغ[٩]، أو اضطراب الغدد الصمّاء، وتصلّب الشرايين، أو أورام الفص الجبهي[١٠].

التفسير التحليلي النفسي

ارتأى روّاده ردّ هذه الإصابة إكلينيكيًّا إلى فقدان الحبّ، ممّا يجعل المكتئب ينكص للمرحلة الفمية كمحاولة يائسة لتعويض موضوع الحب المفقود، فتظهر أعراض الاكتئاب عليه بحثًا عن الحب والقبول والإسناد الاجتماعي من الآخرين[١١].

التفسير السلوكي

ردَّ السلوكيّون هذه الإصابة إلى كونها وظيفة للتعزيز الناقص أو التعرّض لأحداث سلبية بمستويات عالية أو مستوى متدنٍ من التعزيز الإيجابي، أو التعرّض لبرامج تعزيز تحتاج إلى جهد وعمل كبيرين، لكسب التعزيز أو التعزيز الموجب للسلوك المكتئب[١٢].

التفسير الإنساني

يفسّر الإنسانيّون الإصابة الاكتئابية من

خلال النزوع الطبيعي لتحقيق الذات ودخول الفرد في صراع وتناقض بين الذات الواقعية والذات المثالية، وبخاصّةٍ إذا تحوّل ذلك الصراع إلى خبرة يمنع دخولها لبناء الذات، نظرًا لعدم انسجامها مع شروط تقدير الذات، لذا يكون انضمامها بشكلٍ لا تقبله الذات، فينالها التشويه، ممّا يحدث التناقض بين الذات والخبرة، فيعيش الفرد حالة من القلق والتهديد تكون الأعراض الاكتئابية مسكنًا لها[١٣].

التفسير الوجودي

يذهب الوجوديّون إلى أنَّ مردَّ حالة الاكتئاب تضليل الذات Self Deception، الذي بموجبه يعفي الفرد نفسه من المسؤولية الحياتية بسبب غرقه في الأحداث الضاغطة اليومية، فتسيطر عليه الأعراض الاكتئابية[١٤].

وعلى اختلاف تلك التفسيرات اختلفت الرؤى الإرشادية للمكتئب، فمنهم:

- مَن ركّز على تشجيع الفرد في أن يتقبّل المسؤولية عن مشكلاته وحياته ومساعدته؛ لإدراك حريّته، واختيار نمط حياتي وقيمي ذي معنى.
- وآخرون ركّزوا على جعل المكتئب مدركًا للمنبّهات المؤدّية لسلوكه والمكوّنة لاستجاباته ومميّزًا لها؛ ليكون واعيًا بالعوامل والأسباب التي أدّت إليها، لغرض إطفاء الاستجابات السلبية؛ لتحلّ محلّها أخرى جديدة وفعّالة.
- وركّز بعض آخر على جعل المكتئب يعبّر بحريّة عن مشكلاته ومعاناته المكبوتة بداخله حيث يصبح اللا شعور شعورًا، بغرض إعادة دمج الخبرات المكبوتة سابقًا في الشخصيّة، وجعل المكتئب أكثر سيطرة على حياته، وأكثر قدرة على ممارسة مهامه بشكلٍ واعٍ[١٥].

وعلى الرغم من ذلك التنوّع في التفسيرات المقدّمة للإصابة الاكتئابية، وأسلوب الإرشاد للمكتئب، إلاّ أنّه من الملاحظ أنَّ تلك الاتجاهات أغفلت مخاطبة الجانب الإيماني للمكتئب، بسلوكيّاته وأفعاله المؤثّرة في الروح والجسد بشكلٍ مباشر.

ولا شكّ في أنَّ الرؤيا الإسلامية للإصابة الاكتئابية حاولت إبرازها بصورة جديدة بعيدة عن التنظيرات، التي تركز على جوانب خارج نطاق العبودية ودورها في تهذيب النفس الإنسانية، فخاطبت هذه الرؤيا الروح الإنسانية داخل إطار الإيمان والاعتقاد الكامل بالله ورسله ووحدانيته، واعتمادًا على دستور إلهي يملك من الثبات والقيمة والحقيقة ما يفوق كلّ التنظيرات البشرية على الإطلاق.

لا شكّ في أنَّ الفكر الإسلامي، بما له من حضور فيما يتعلّق بأسباب وعلاج الاضطرابات النفسية، التي يتعرّض لها الإنسان، من أصلح التوجّهات وأكثرها ملاءمة لواقع مجتمعنا العربي، منطلقين من مسلّمة أساسية هي: أنَّ النظريات السابقة جاءت نتيجة اجتهادات بشرية، أمّا المنظور الإسلامي فمستند لفكر إلهي عارف بحقيقة النفس البشرية، وهو أفضل ما يمكن الاستناد إليه في تحليل الشخصية وتفسير اضطراباتها.

ينظر الإسلام للشخصية بأنّها مقسّمة إلى أجزاء:

الأول - جِبلّي السمات (وراثي)

والثاني - متعلّم، ومكتسب بالتأثّر والتدريب، حيث يمكن تعديله[16].

وقد ذكر القرآن الكريم نوعيّات متعدّدة للشخصية، هي:

أ - **الشخصية المسلمة** : وهي شخصية تشترك مع غير المسلمة في السّمات البيولوجية والوراثية، وتختلف معها في الخصائص النفسية، كقوّة تحمل الشدائد والضغوط.

ب - **الشخصية المؤمنة** : تشترك بيولوجيًّا ووراثيًّا مع الشخصية المسلمة وغير المسلمة، إلاّ أنَّ الاختلاف بين الشخصية المسلمة والمؤمنة اختلافًا كميًّا، أمّا بين الشخصية المؤمنة وغير المسلمة اختلافًا نوعيًّا[17].

ج - **الشخصية المُحسنة** : تشترك مع ما سبقها في بعض السمات، وتختلف مع الشخصية غير المسلمة اختلافًا نوعيًّا، أمّا مع الشخصيات المسلمة والمؤمنة فيكون اختلافها كميًّا؛ لأنّها تشترك معها في التوحيد، وكثير من العمل الصالح.

د - **الشخصية الكافرة** : وهي التي قد تشترك مع الشخصيات السابقة في السمات البيولوجية، إلاّ أنَّ الاختلاف بينها جوهري في كثيرٍ من الخصائص النفسية والسلوكيّة.

هـ - **الشخصية المنافقة** : وتشترك مع الشخصيات: المسلمة، والمؤمنة، والمحسنة، في عددٍ قليل من السمات الظاهرية، التي يمكن ملاحظتها، وكذا تشترك مع الشخصية الكافرة في كثير من الصفات، إلاّ أنّها تختلف جوهريًّا في صفاتها العقلية والسلوكية عن الشخصيات المسلمة، والمؤمنة، والمحسنة[18].

وعليه يصوّر القرآن الكريم الشخصية تصويرًا يتّسم بالواقعية، بمعنى أن لديها خصائص وسمات إيجابية وسلبية.

والإنسان صاحب الشخصية السويّة هو: من اتّصف بالإيمان والعمل الصالح بلغة القرآن الكريم.

أمّا الإنسان صاحب الشخصية المضطربة - بلغة علم النفس - فهو من عصا الله واتّبع شهواته.

علمًا أنَّ كلمة (النفس) قد وردت في القرآن الكريم تحمل دلالاتٍ نفسية متنوّعة مرتبطة بالشخصية، سواء كانت السوية أم الشاذّة.

ويشير القرآن الكريم إلى أنواع للشخصية وأصناف نابعة من اختلاف ذواتهم أو أنفسهم، وهي:

١ - النفس المطمئنة، قال تعالى:

﴿يا أيّتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربّك راضيةً مرضيّة﴾[19].

ويقصد بالنفس المطمئنة، نفس الإنسان العارف لقيمته ولحقيقة إمكاناته، والعالم بقدر نفسه، الأمر الذي يسكن القلب، ويُبعد عنه اضطرابه وقلقه. والقلب لا يطمئن إلاّ بالإيمان واليقين[20].

وفي تفسير الميزان أنّها النفس التي لها حُسْن المنقلب؛ لأنّها تسكن إلى ربّها، وترضى بما يرضى. فهي عبد لا يملك لنفسه شيئًا من خير أو شر، وترى أنَّ الدنيا دار مجاز، وأن ما من مكروه يصيبها إلاّ كان ابتلاءً إلهيًّا لاختبار مدى صبرها وتحمّلها لشدائد الدنيا، لذا يستوجب ذلك

الاطمئنان رضاها بالقضاء والقدر والتزام طريق العبودية؛ ليرضى عنها الله[٢١].

ب - **النفس اللوّامة**: وهي النفس التقيّة المتّسمة بالاستقامة، والتي تلوم صاحبها، فهي إن فعلت خيرًا تلوم ذاتها؛ لأنّها لم تُكثِر منه، وإنْ فعلت شرًّا تلوم ذاتها؛ لأنّها اجترحته. قال تعالى: ﴿**ولا أقسم بالنفس اللوّامة**﴾[٢٢].

وقد فسّرت النفس اللوّامة بتفسيرات عدّة، فقال بعضهم: إنّها النفس التي لا تثبت على حال واحدة؛ أي: إنّها كثيرة التقلّب والتلوّن، فتذكر وتغفل، وتقبل وتعرض، وتنيب وتجفو، وتطيع وتعصي.

وقال بعض آخر: إنَّ اللفظ من الزجر والتأنيب، كحال لوم المؤمن لنفسه؛ لإقدامه على المعاصي وغفلته عن ذكر الله، ولوم الغافل نفسه على تقصيره في طلب آخرته وانتهاز الفرص واتّباع الأهواء، وهو اللوم الشائع الذي يسبّب القلق والكآبة.

فالمرض النفسي سببه الأساسي النفس اللوّامة على أساس أنَّ النفس المؤمنة تصل بصاحبها إلى درجة من الطمأنينة[٢٣].

هذا يعني أنَّ النفس اللوّامة تمضي بصاحبها إلى النزوع إلى الخير، وفي حالة نزوعها إلى الشرّ تصاب بالقلق. ويتعرّض هذا النوع من النفس لما يسمّى بـ (دينونة الذات)، وهو اتّهام المرء نفسه بما صدر من آثام في حقّ ذاته أو في حقّ الآخرين، وتميل إلى مراقبة ذاتها؛ لئلاّ تقع في دوافع الشر.

قال تعالى: ﴿**وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى**﴾[٢٤].

ج - **النفس الأمّارة بالسوء** : وهي النفس التي تشكّل مصدر الذنب والإساءة، وتجعل صاحبها يُقرّ ويعترف بذنبه، ويستشعر بأنَّ النعمة والفضل بيد الخالق عزَّ وجلّ.

والنفس الأمّارة في حالة حرب مستمرة مع العقل النوراني، بحيث إن أذعنت للشهوات كانت مذنبة مذمومة، وإن كان صاحبها لا يستطيع ترويضها أدّت به إلى التهلكة، وإن تمادت النفس الأمّارة في الميل للإثم استشعرت الذنب يساورها بصورة قلقٍ نفسي، يعقبه ندم، ويعكسه صراخ الضمير الذي يأبى مسايرتها. فتراكم الآثام نتيجة الاستجابة لهذه النفس ينحدر بالذات إلى مستويات دونية، تولّد لديه مشاعر قلق، وذنب، وانتفاء الإحساس بالأمن.

د - **النفس السوّالة**: قال تعالى: ﴿**وكذلك سوّلت لي نفسي**﴾[٢٥].

و﴿**قال بل سوّلت لكم أنفسكم أمرًا فصبرٌ جميل**﴾[٢٦].

وهي النفس التي تنحرف بصاحبها عن جادّة الصواب، وتحيد به عن الأعراف والأخلاق الاجتماعية الخيّرة، وتزيغ القلب صوب الضلال والغواية، فينحرف الفرد سلوكيًّا لاتّباعه شهواته.

وفي تفسير المشهدي أنّها النفس التي تزيّن أمر السوء والرذيلة والمعصية لصاحبها، وتدفع به نحوها[٢٧].

هـ - **النفس الموسوسة** :

قال تعالى: ﴿**ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه**﴾[٢٨].

المقصود هنا بالوسوسة المعاصي والرذيلة التي تدفع بالنفس إلى طريق الهلاك[٢٩]. وتسيطر هذه النفس على الشخص، فيفقد الثقة بنفسه،

وبقيمته في الحياة لضعف إيمانه، فيفقد قيمته الاجتماعية، وإن تفاقمت الحالة عليه، تولّد عن ذلك رغبة قويّة لدى الفرد بمعاقبة الذات، فيصبح عصابيًا استحواذيًّا أو قهريًّا.

والوسواسي عرضة للاضطرابات النفسية والسلوكية المتنوّعة، إلى درجةٍ قد يصل معها إلى عجزه عن إدارة حياته الطبيعيّة ومسؤولياته الشخصية.

و - النفس الخاسرة (المطواعة):

قال تعالى: ﴿**فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين**﴾[٣٠].

وهي النفس التي تسهّل لصاحبها فعل الشرّ، وتزيّنه له، وتحرضه عليه، فتؤدّي بصاحبها إلى مهالك الخطيئة والاضطراب النفسي لا محالة[٣١].

من العرض السابق يتضح أنّ أسباب الإصابة الاكتئابية تتلخّص في مجموعة عوامل:

أ - الذنوب ومخالفة القوانين الإلهية واتّباع النفس الأمّارة: التي لا تصدر إلاّ عن قلب ضعيف الإيمان: ﴿**إنّ الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون**﴾[٣٢].

﴿**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم**﴾[٣٣].

وفي حديث للرسول ﷺ أنّه قال في تفسير هذه الآية: إنَّ ما أصاب الإنسان من مرضٍ أو عقوبة أو بلاء في الدنيا إلاّ كان سببه ارتكاب المعاصي واتّباع الشهوات والبعد عن طريق الرشاد[٣٤].

ب - الضلال : وهو اتّباع الهوى وارتكاب ما حرّم الله. والغفلة الناتجة عن نظرة الإنسان القاصرة لنفسه، ولاحتياجات شخصيّته، ولدوافعه، وأسلوب إشباعها بطريقة غير سليمة. حيث يتسم سلوكه بالإفراط وعدم التوازن، وعدم إدراكه لهدفه في حياته ومعرفته المشوّهة لدوره ومهمته في الحياة نتيجة سيطرة الحضارة المادية والإلحادية عليه، وإبعاده الدين عن كلّ مجالات حياته، وغفلته عن عدم فهمه أنَّ الإنسان مبتلى في هذه الحياة، وأنَّ الشيطان يزيّن له معاصيه، ﴿**ومن أضلّ ممّن اتّبع هواه بغير هدى من الله**﴾[٣٥].

ويشير الطباطبائي إلى أنَّ اتباع الهوى المشار إليه في الآية يُقصد به الإعراض عن الحق والانحراف عن طريق الرشاد[٣٦]، ممّا يدخل بالفرد دائرة الحيرة والارتباك والضلال، وهو طريق حتمي للإصابة الاكتئابية.

كما قال تعالى: ﴿**الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله زدناهم عذابًا فوق العذاب بما كانوا يفسدون**﴾[٣٧]؛ أي إنَّ الضالّ عن طريق الله له عذابان، عذاب ضلاله، وعذاب صدّه عن الله، وما يترتّب عليهما من إحباطات ومشاعر سلبية، تؤدّي بصاحبها إلى طريق الهلاك[٣٨].

وفي ذلك يقول عزّ وجلّ: ﴿**قلْ إنْ ضللت فإنما أضلّ على نفسي**﴾[٣٩].

﴿**إنّ الشيطان لكم عدوّ فاتخذوه عدوًّا**﴾[٤٠]. والمراد هنا أنّه لا علاقة للشيطان بإغواء الإنسان وحرمانه سعادته؛ لذا وجب التجنّب من اتّباع دعوته للباطل، وعدم السير في طريق وساوسه وتسويلاته حماية للأفراد من الوصول إلى طريق الهلاك[٤١].

ج - الصراع : وهو نزاع بين قوى الخير وقوى الشرّ داخل الشخصية، وبين الحلال والحرام، وبين الجانب الملائكي والجانب

الحيواني في الإنسان، أي صراع بين النفس اللوّامة والنفس الأمّارة بالسوء، فيتأثّر اطمئنان النفس المطمئنّة وتتحوّل إلى نفس مضطربة.

د - **ضعف الضمير** : وهو نتيجة لضعف الأخلاق الكريمة، وإبعاد الدين عن مجال التعاملات الحياتية.

هـ - **الأنانية** : وإيثار الحياة الدنيا والتكالب عليها، واتّباع الغرائز والشهوات، والإغراء والغيرة والحقد والحسد والشكّ. قال تعالى: ﴿**ختم الله على قلوبهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذابٌ عظيم**﴾[٤٢].

فتناهي الإنسان في اعتقاد الباطل وارتكاب المحظور، دون الالتفات إلى الحق، يورثه ذلك هيئة استحسان المعاصي، وكأنّما يختم بذلك على قلبه، فلا يصل إليه الحق، ولا ينفذ فيه، وتصبح مسيرته في الحياة كالأعمى الذي تغطي عينيه غشاوة، لا تسمح له برؤية معالم طريقه[٤٣].

وفي تفسير الخليلي لهذه الآية: استولى الضلال على عقول المنافقين، وهيمن العناد على نفوسهم، حتى لم يعد للحق سبيل إليها، ناهيك عن انحطاطهم في دركات الضلال نتيجة ذنوبهم فيختم الله على قلوبهم[٤٤].

قال ﷺ : (إنَّ المذنب إذا أذنب ذنبًا كان نكتة سوداء في قلبه، فإنْ تابَ ونزع واستغفر صقل قلبه. وإن زاد زادت حتى يغلق قلبه). قال تعالى: ﴿**بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**﴾[٤٥]. فكثرة الذنوب تغلق القلوب، ويُختم عليها، فلا يكون للإيمان منفذ إليها. وذهب المفسّرون إلى أنَّ ذلك الختم إنّما هو تصويرٌ مجازي للقلوب غير الواعية والرافضة للحقّ بسبب كفرها وبعدها عن الهدى[٤٦].

وقال تعالى أيضًا: ﴿**وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله**﴾[٤٧]؛ أي إنَّ قلوبهم محجوبة عن سماع الحق وإدراك الفضيلة أو الاعتقاد بالإيمان؛ لذا فهم مغضوب عليهم، ملعونون من الله، مطرودون من رحمته[٤٨].

و - عدم شكر الله على نعمه وأفضاله: قال تعالى: ﴿**إنَّ اللهَ لا يُغيّرُ ما بقوم حتى يُغيّروا ما بأنفسهم**﴾[٤٩].

فهناك نوعٌ من التلازم بين النعم الموهوبة من عند الله للإنسان وبين الحالات النفسية التي تصيب الإنسان نفسه، فلو جرى قوم على الإيمان بالله وشكر نعمته لأعقبهم الله نعم الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿**ولو أنَّ أهل القرى آمنوا واتّقوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماء والأرض ولكن كذّبوا**﴾[٥٠].

والحالُ ثابتة، فدوام الشكر يديم النعمة، أمّا تغيّره إلى نكران للنعمة فلا يعقبه إلاّ المصائب والنقم، قال تعالى: ﴿**ذلك بأنَّ الله لم يكن مغيّرًا نعمةً أنعمها على قومٍ حتى يغيّروا ما بأنفسهم**﴾[٥١].

وعليه فإنَّ الخلاص من حالة الاكتئاب يتوجّب علاجه بما يأتي:

أ - الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقضائه وقدره؛ لأنَّ سوء العقيدة يغني الفرد بإحساسه بالأمن وسعة الرزق والفوز برضاء الله تعالى.

قال تعالى: ﴿وأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى فإنَّ الجنّة هي المأوى﴾[٥٣].
ويذهب سيد قطب إلى أنَّ من يخاف مقام ربّه لا يقدم على معصية، فإذا أقدم عليها، بحكم ضعفه البشري، ضلَّ عن طريق الرشاد. ويشير أيضًا إلى أنَّ نهيَ النفس عن الهوى هو نقطة الارتكاز لسلامة الإنسان، فالهوى هو الدافع القوي لكلّ طغيان وكلّ تجاوز وكلّ معصية، وأساس البلوى وينبوع الشرّ. وبهذا الخوف من الله هو الحاجز الصلب أمام دفعات الهوى العنيفة[٥٤].

ب - سلامة القلب من أمراض الشك والشبهة والشهوة والغيّ.

على أساس أنّها عوامل، إن وجدت، تؤدّي إلى اختلال العقيدة الإيمانية، وتحوّل الإنسان عن فطرته الخيّرة إلى أخرى بهيميّة.

قال تعالى: ﴿**في قلوبهم مرضٌ فزادهم الله مرضًا**﴾[٥٥]. وفي ذلك إشارة إلى الفرد الذي تحثّه نفسه على ارتكاب الرذائل، وتمنعه عن اكتساب الفضائل، ولمّا كان لدى الفرد ذلك الاستعداد زاده الله مرضًا بالختم على قلبه، حتى لا يخرج شيء من هذه النقائص، ولا يدخل شيء من الفضائل، ممّا يجرّ عليه الآلام والعذاب بشتّى أنواعه، كحال المرض النفسي أو العقلي[٥٥].

ويرى الشيخ محمد عبده في تفسير الآية: أنَّ كلّ من لا يتلقّى الإيمان والعقيدة عن اعتقاد وبصيرة يقع فريسة المرض النفسي، فأولئك الذين اكتسبوا العقيدة وراثيًّا لا عن قناعة، فإنّ إيمانهم شكليّ، تهدمه أيّ عاصفة، لذا لا تنبع سلوكيّاتهم منه؛ لفقدانه قوّة التأثيرة فيهم، وعلاج هؤلاء هو الممارسة المستمرّة للأعمال الصالحة، فأهل اليقين يبعثهم يقينهم على العمل الصالح، أمّا أهل التقليد فلا يمكنهم الانتفاع بإيمانهم. لذا فمن فقد إيمانه الصحيح مرض، ولا يلبث مرضه أن يقتله[٥٦].

وقال ﷺ: (ألاّ وإنَّ في الجسد مضغة إذا صَلُحَت صَلُحَ الجسدُ كلّه، وإذا فسدت فسدَ الجسدُ كلّه، ألا وهي القلب). فسلامة القلب من الأمراض هي التي تعطي قيمة حقيقية للفرد، وتمكّنه من الانتفاع من جسده، ومن حياته، وتبتعد به عن الانحراف النفسي[٥٧].

وقال تعالى أيضًا: ﴿**وأمّا الذين في قلوبهم مرضٌ فزادتهم رجسًا إلى رجسهم**﴾[٥٨]. على أساس أنَّ سيطرة الشكّ والنفاق والضلال على النفس يضاعف من هموم الفرد، ويكتظّ صدره بها بصورةٍ أكبر، فيقع أسيرًا للمرض بصورة يصعب عليه الخروج منها[٥٩].

ج - عدم الخضوع لمطالب النفس الأمّارة بالسوء أو النفس اللوّامة المغالية.

فالأولى: تدفع صاحبها لطريق الشرّ، حيث الكفر والإلحاد وكلّ ما لا يرضى به الله تعالى.

أمّا الثانية: فمهمّتها اللوم العميق لصاحبها، وتهديده بالعقاب، ودفعه للانتقام من نفسه عمّا ارتكبه من أخطاء، فيعيش معذّبًا ينتظر قضاءه.

د- المداومة على ذكر الله تعالى بتناول القرآن الكريم سماعا أو تلاوة: ليطمئن

القلب وتهدأ النفس، قال عزّ وجلّ: ﴿**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾[60]. وفي ذلك إشارة للفرد بالتوجّه لذكر الله سبيلاً للراحة القلبية، التي سيجنيها من ذلك الفعل، فلا همَّ للفرد إلاّ السعادة والنعمة، ولا خوف له إلاّ من الشقاء والنقمة، والله الواحد القهّار هو الذي بيده زمام الأمور، وبيده الخير كلّه، وإليه تُرجع الأمور. فذكر الله يطمئن القلب فيهدأ القلق ويخفّ الاضطراب الموجود فيه؛ ليصبح قلبًا مليئًا بالبصيرة والرشد، فالقلب المنحرف لا يبصر ولا يفقه شيئًا، ولا أمانَ لديه، قال تعالى: ﴿**فإنها لا تعمى الأبصارُ ولكن تعمى القلوبُ التي في الصدور**﴾[61]، و﴿**لهم قلوبٌ لا يفقهون بها**﴾[62]، و﴿**نسوا الله فنسيهم**﴾[63] [64].

وعن دور تلاوة القرآن الكريم في تهدئة النفوس أُجريت دراسة لمعرفة أثر تردّد صوت القرآن الكريم في نفوس الأفراد، وتأثيره أيضًا في البارومترات الفسلجية؛ أي نبض القلب وضغط الدم وتوتّر العضلات، أجراها الدكتور أحمد القاضي في مستشفيات باناما على عيّنة متنوّعة من العرب والأجانب المسلمين وغير المسلمين، فلوحظ لدى الجميع لا على التعيين في الجنس (ذكر، أنثى) أو الديانة، تحسّن في جميع البارومترات، مع ملاحظة أنَّ من كان بإمكانهم فهم معنى الكلام القرآني حصلوا على أقصى فائدة[65].

قال تعالى: ﴿**قد جاءتكم موعظةٌ من ربّكم وشفاءٌ لما في الصدور**﴾[66].

فقراءة القرآن تشفي القلوب من الشكوك وسوء الاعتقاد، التي تدخل الفرد دائرة المرض النفسي؛ فالقرآن يهدي إلى الحقّ واليقين، ورحمة للمؤمنين من ظلمات الضلال[67].

وقيل: إنَّ رجلاً أتى للرسول ﷺ يشتكي ألمًا في صدره، فقال له ﷺ استشف بالقرآن فإنَّ اللهَ عزَّ وجلّ يقول ﴿**وشفاءٌ لما في الصدور**﴾.

وفي حديثٍ قدسي أنزل على موسى عليه السلام أنَّ اللهَ عزَّ وجلّ ذكر فيه محمدًا ﷺ وقال: (ولأنزلنّ عليه قرآنًا فرقانًا شفاء لما في الصدور من نفث الشيطان)[68].

هـ - الاستقامة: قال تعالى: ﴿**فاستقم كما أُمرت**﴾[69].

وقال تعالى: ﴿**إنَّ الذين قالوا ربّنا الله ثمّ استقاموا فلا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون**﴾[70]. فالاستقامة هنا: كلمة جامعة لكلّ الفضائل والأمور الخيّرة، ولكلّ السلوكيّات الفاضلة، وذلك بالالتزام بالشريعة والأخلاق والمعاملات والعبادات في حدودها المرسومة دون نقص أو تجاوز[71].

و - الصبر والصلاة: قال تعالى: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إنَّ اللهَ مع الصابرين**﴾[72]. و﴿**واصبر فإنَّ اللهَ لا يضيع أجرَ المحسنين**﴾[73]، فالاعتصامَ بالصبر دليل الفرد للخلاص من المكاره والآلام والشدائد[74].

ومن الملاحظ أنّه يتكرّر ذكر الصبر في القرآن الكريم كثيرًا، ذلك أنَّ اللهَ عزّ وجلّ يعلم ضخامة الجهد الذي تقتضيه الاستقامة على

الطريق بين شتّى النوازع والدوافع والصراعات والعقبات، الذي يتطلّب أن تبقى النفس مشدودة الأعصاب باستمرار؛ لذا يستوجب ذلك الصبر على كلّ المكاره والشدائد، وما يساعد على ذلك الصلاة، التي تعطي للإنسان طاقة تحميه من ضعفه البشري المؤدّي به لطريق الحيرة والارتباك والتوتّر[٧٥].

ز - التمتّع بعلاقات اجتماعية سليمة، وتحمّل المسؤولية الاجتماعية واحترام إرادة الجماعة والالتزام بما يُتفق عليه، ومشاركة الجماعة في آلامها وأتراحها[٧٦].

وعليه يقوم الإرشاد الإسلامي للمكتئب على أسلوب الإقناع عن طريق الموعظة، والحوار البنّاء. وذلك يتوجّب تحرير المريض من مشاعر الخطيئة والإحساس بالذنب، وفتح أبواب الأمل والرجاء في غفران الله تعالى أمامه، وتبصير المكتئب بواجباته الدينية وتشجيعه على أدائها. ويعدّ اعتراف المكتئب بخطئه وتوبته النصوح عنه مصداقًا لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبةً نصوحًا عسى ربّكم أن يُكفّرَ عنكم سيّئاتكم ويدخلكم جنّات تجري من تحتها الأنهار**﴾[٧٧]. ثمّ امتثاله لأوامر الله ونواهيه وقبوله قضاءه وقدره، الأمر الذي يُعزّز قبوله لذاته ومعرفتها، وقبول قضاء الله وقدره.

فالإسلام - إذًا - والمسلمون الأوائل، عرفوا الاكتئاب من خلال ما ورد من كلماتٍ مرادفة، كالهمّ، والحزن، والوجد، والكرب. ولعلّ من أبرز الصور القرآنية لحالة الاكتئاب ما ذُكر عن نبي الله يعقوب عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**وتولى عنهم وقال يا أَسَفى على يوسف وابيضّت عيناه من الحزن فهو كظيم**﴾[٧٨].

فالأسف هنا رمز لشدّة الحزن على ما فات، والقول ﴿**فهو كظيم**﴾؛ أي: إنّه ممتلىء بالحزن الممسك عليه ولا يبثّه[٧٩].

وحالة الفقدان البصري التي مرَّ بها نبيّ الله يعقوب عليه السلام ما هي إلاّ حالة من العمل الهستيري، التي كانت نتيجة طبيعية لمستوى الاكتئاب الحادّ الذي كان يُعانيه. ومن ثمَّ سبب الاكتئاب حسب منظور المسلمين الأوائل التحسّر على الماضي والتفكير فيه، وكثرة لوم النفس على ما قصّرت فيه، ومحاولة العزلة والانطواء من جرّاء عدم القدرة على السير الصحيح، والمستمر، وفقًا للأوامر والنواهي، كما حدّدها الكتاب والسنّة، أو عدم فهم الحياة على حقيقتها، وضعف الإيمان بما هو محدّد ومرسوم للإنسان، وبخاصّةٍ بعد الموت، وما ينجم عن ذلك من خوفٍ وقلق.

وعلاج ذلك بوضع المريض على الطريق الصحيح، من خلال:

تبصيره بالأساليب المؤدية إلى الإيمان الصادق المعتمد على معرفة الله، والإيمان بما في القرآن الكريم، وما وصل إلينا عن سنّة نبيّنا ﷺ.

واتّخاذ كلّ ذلك معايير للحكم على السلوك، بما يجعل الفرد فرحًا في دنياه؛ لأنّها تقوده إلى سعادة الآخرة، وبذلك يزول الهمّ والحزن والاكتئاب.

ولا عجب، فإنَّ الله أخبرنا بأن نفرح، ولا شيء يجلب الفرح إلاّ الإيمان الحقّ ﴿**فليفرحوا هو خيرٌ ممّا يجمعون**﴾[٨٠]. ●

الحواشي

١ - Stress Causes : 58/ 332 - 334

٢ - Stress Causes : 58/ - 202 ٢٠١

٣ - الاكتئاب : اضطراب العصر الحديث، فهمه وأساليب علاجه: ١٢٩ - ١٣٠.

٤ - Becoming Aware : 204

٥ - Symptoms Hassles Social Supports and live Events Problem of confounded Measure: 223.

٦ - Stress and the canual Reasons of Depression: 208 - 220.

٧ - Life Stress and Health Personality : 277 - 278.

٨ - في الصحة العقلية : ٢٣١، مرض الاكتئاب: ٥٢.

٩ - Human and Stress : 536.

١٠ - في بيتنا مريض نفسي : ١٢٥.

١١ - Fundamentals of Abnormal Psychology: 179.

١٢ - Maladaptive behavior: An introduction to Abnormal psychology: 246.

Abnormal experimental and clinical Approches: 217 - 218.

١٣ - Couneling and Thrapy : 205

١٤ - Couneling and Thrapy : 80

١٥ - Perspective in Counseling theorise : 23 - 32.

١٦ - الأمراض النفسية من منظور إسلامي: ٥٢.

١٧ - المصدر السابق : ٥٤.

١٨ - الاضطرابات النفسية والعقلية من منظوراتها النفسية والإسلامية: ٢٣٣ - ٢٣٤.

١٩ - الفجر : ٢٧ - ٢٨.

٢٠ - الاضطرابات النفسية والعقلية من منظوراتها النفسية والإسلامية: ٢٣٤.

٢١ - الميزان في تفسير القرآن: ٢٨٥.

٢٢ - القيامة : ٢.

٢٣ - علم النفس الإسلامي العام والتربوي: ٧٣.

٢٤ - النازعات : ٤٠.

٢٥ - طه : ٩٦.

٢٦ - يوسف : ٨٣.

٢٧ - تفسير كنز الدقائق : ٣١٠.

٢٨ - ق : ١٦.

٢٩ - الميزان في تفسير القرآن : ٣٤٦.

٣٠ - المائدة : ٣٠.

٣١ - الاضطرابات النفسية والعقلية من منظوراتها النفسية والإسلامية: ٢٤٤.

٣٢ - الأنعام : ١٢٠.

٣٣ - الشورى : ٣٠.

٣٤ - صفوة البيان لمعاني القرآن: ٦١٦.

٣٥ - القصص : ٥٠.

٣٦ - الميزان في تفسير القرآن: ٥٣.

٣٧ - النحل : ٨٨.

٣٨ - صفوة البيان لمعاني القرآن: ٢٥٣.

٣٩ - سبأ : ٥٠.

٤٠ - فاطر : ٦.

٤١ - الميزان في تفسير القرآن: ١٨.

٤٢ - البقرة : ٧.

٤٣ - صفوة البيان لمعاني القرآن: ٦.

٤٤ - جواهر التفسير: ٢٤٦.

٤٥ - المطففين: ١٤.

٤٦ - جواهر التفسير: ٢٤٩.

٤٧ - البقرة : ٨٨.

٤٨ - كشك : ٢٠٦.

٤٩ - الرعد : ١١.

٥٠ - الأعراف : ٩٦.

٥١ - الأنفال : ٥٣.

٥٢ - النازعات : ٤٠ - ٤١.

٥٣ - في ظلال القرآن: ٢٨١٨ - ٢٨١٩.

٥٤ - البقرة : ١٠.

٥٥ - تفسير كنز الدقائق: ١٢٢ - ١٢٣.

٥٦ - جواهر التفسير: ٢٩٢ - ٢٩٣.

٥٧ - جواهر التفسير: ٢٩٥.

٥٨ - التوبة : ١٢٥.

٥٩ - جواهر التفسير: ٣٠٢.

٦٠ - الرعد : ٢٨.

٦١ - الحج : ٤٦.

٦٢ - الأعراف : ١٧٩.

٦٣ - التوبة : ٦٧.

٦٤ - الميزان في تفسير القرآن: ٣٥٥ - ٣٥٦.

٦٥ - Islamic Perspective in stress Management: 120.

٦٦ - يونس : ٥٧.

٦٧ - تفسير كنز الدقائق: ٢٥٧.

٦٨ - المصدر السابق نفسه.

٦٩ - هود : ١١٢.

٧٠ - الأحقاف : ١٣.

٧١ - من لطائف التفسير: ١٠٧.

٧٢ - البقرة : ١٥٣.

٧٣ - هود : ١١٥.

٧٤ - من لطائف التفسير: ١٠٨.

٧٥ - في ظلال القرآن: ١٤١ - ١٤٢.

٧٦ - الاضطرابات النفسية من منظور إسلامي: ٢٦٦ - ٢٦٧.

٧٧ - التحريم : ٨.

٧٨ - يوسف : ٨٤.

٧٩ - صفوة البيان: ٢١٤.

٨٠ - يونس : ٥٨.

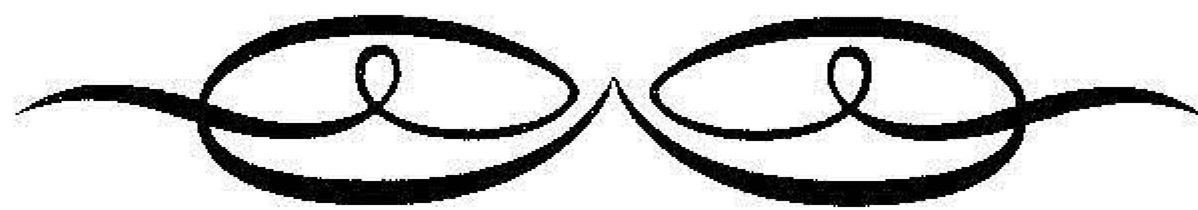
المصادر والمراجع

- الاضطرابات النفسية والعقلية من منظوراتها النفسية والإسلامية، لقاسم صالح وعلي الطارق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ١٩٩٨م.
- الاكتئاب : اضطراب العصر الحديث، فهمه وأساليب علاجه، عبد الستار إبراهيم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩م.
- الأمراض النفسية من منظور إسلامي، لصالح عشوي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧م.
- تفسير كنز الدقائق، لمحمد المشهدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤٠٧هـ.
- جواهر التفسير، لأحمد بن حمد الخليلي، دار جريدة عمان، الأردن، ١٩٨٦.
- صفوة البيان لمعاني القرآن، لحسنين محمد مخلوف، الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨١م.
- علم النفس الإسلامي العام والتربوي، لمحمد رشاد خليل، دار القلم، الكويت، ١٩٨٧م.
- في بيتنا مريض نفسي، لعادل صادق، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٩م.
- في الصحة العقلية، لسعد جلال، دار الفكر العربي، ١٩٨٦م.
- في ظلال القرآن، لسيّد قطب، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢م.
- مرض الاكتئاب، لحسن عزت، مركز الملك فيصل للأبحاث والدراسات الإسلامية، الرياض، ١٩٧٧م.
- من لطائف التفسير، لأحمد عقيلات، دار اليقين، مصر، ١٩٩٨م.
- الميزان في تفسير القرآن، لمحمد حسين الطباطبائي، بيروت، ١٩٧٣م.

المصادر الأجنبية

Athar, S. (1989), Islamic Perspective in Stress Management, Journal of Hardvard Islamic.

- Burns, B.B. (1983), Couneling & Thrapy, England: M.T. P. press Limited.
- Comer, R. (1999), Fundamentals of Abnormal Psychology, New York: Worth.
- Dohernwend B. Shorout, P. Dodson, M. & Dohernwenel, B. (1984), Symptoms Hassles, social supports & life Events Problem of Confounded Measures. Journal of Abnormal Psychology.
- Folkman, S. & Lazaruse, R. (1986), Stress & the casual Reasons of Depression, Journal of Abnormal Psychology.
- Moss, C. & Holahan, R. (1985), Life stress & Helth: Personality, copying & family support in stress resistance. Journal of personality & social Psychology.
- Lahey, B. (1980), Maladaptive Behavior: An Introduction To Abnormal Psychology, London: scot for Esmsn & company.
- Louise, N. (1984), Perspective In Counseling Theorise, New York.
- Mayer, G. (1997), Stress Causes, Journal of Abnormal Psychology.
- Petersson, R. Reiss, M. & Eron, M. (1977), Abnormality: Experimental & Clinical Approche. New York: McMillan, Publishing.
- Rathuse, B. Holon, H. Robin, R. (1985), Human & Stress, USA: McGraw Hill.
- Ursulla, M. (1997), Becoming Aware, The Ultimate Stress Hand Book for Women, Massach uselts: Element.



علم الحركة في التراث العلمي العربي الإسلامي

د. يوسف محمود
جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا - عجمان -
دولة الإمارات العربية المتحدة



لعل أهم ما وصل إلى البشرية من إنجازات في علم الحركة، في عصور ما قبل الإسلام ما ورد في كتاب أرسطو[1] في القرن الرابع قبل ميلاد المسيح عليه السلام، حيث تضمن هذا الكتاب بعض المسائل في الموضوع من أهمها: تعريف مفهومي الزمان والمكان، وعلاقة الحركة بالخلاء، ومسببات الحركة، ويتضح في هذا الكتاب اعتماد أرسطو على المنطق الاستنتاجي، والمنهج التأملي العقلي في الأغلب الأعم، ويظهر ذلك في قوله: إن الحركة الدائرية هي حركة أولية[2]، وكاستدلاله على استحالة وجود الخلاء[3].

وقد اطلع مفكرو العرب المسلمين على آراء أرسطو عندما ترجمت كتبه إلى اللغة العربية، وانقسم هؤلاء المفكرون إلى فريقين من جهة منهجيتهم البحثية: ففريق كان يتبع منهجاً أرسطياً استنتاجياً تأملياً في وصوله إلى المعرفة، ويتبع الفريق الآخر منهجاً استقرائياً لهذا الغرض[4]. الفريق الأول يعرف بفريق الفلاسفة، ويعرف الفريق الثاني بفريق العلماء. ويلحظ الدارس أن المسائل المتعلقة بعلم الحركة قد وردت في كتب العلماء العرب المسلمين، كمسائل في الفلسفة الطبيعية، منسجمين مع عادة علماء جيلهم والأجيال التي سبقتهم. ومن المظان التي وردت فيها مسائل علم الحركة عند العرب المسلمين كتاب (المعتبر في الحكمة) لأبي

البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، وكتاب (المباحث الشرقية) للفخر الرازي، وكتاب (المناظر) للحسن بن الهيثم.

ويلاحظ الدارس لموضوع تاريخ العلوم بعامة إهمال الإنجازات العلمية العربية الإسلامية لدى فريق من الباحثين، وحصر دور العرب المسلمين في تاريخ العلم في الحفاظ على نقل التراث العلمي اليوناني إلى الأوربيين [٥-٧]. ومع ذلك نجد أن بعض الباحثين الغربيين قد أدركوا أهمية هذه الإنجازات ودورها الحقيقي في تطور المعرفة العلمية [٦،٨]. وبالتمحيص الدقيق نلاحظ أن الفضل يعود للعرب المسلمين في الاهتمام بالجانب العلمي التجريبي في العلوم ودمجه بالجانب الرياضي الكمي، بعد أن كان التركيز على الجانب التأملي عند اليونان[٩].

أما بالنسبة لإنجازات العرب المسلمين في علم الحركة فقد اقتصر الأمر على شوارد قليلة أهمها: بعض المفردات المتعلقة بالموضوع الواردة في كتاب إدوارد جرانت[١٠]، والدراسة التي قام بها جلال شوقي[١١] ورسالة دكتوراه لمعن زيادة مقدمة إلى جامعة ماكجيل بعنوان (نظرية الحركة في فلسفة ابن باجة). وتتسم دراسة جلال شوقي بالتكلف وعدم الدقة وخاصة عندما يتناول صلة العلماء العرب المسلمين بقوانين نيوتن في الحركة: لذا كان من الضروري القيام بهذه الدراسة لبلورة هذه الإنجازات بصورة تتسم بالدقة والموضوعية العلمية.

نتائج الدراسة

يلحظ الباحث في علم الحركة عند العرب المسلمين، كما في سائر العلوم، أن هناك منهجين بحثيين مختلفين لدى مفكري المسلمين: فهناك منهج الفلاسفة، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد. وهناك منهج العلماء كالبيروني وابن الهيثم. فمنهج الفلاسفة منهج استنتاجي تأملي - وهو منهج الاستدلال الأرسطي نفسه - بينما يعتمد منهج العلماء على الملاحظة والاستقراء، وكذلك نلحظ طغيان آراء أرسطو عند الفلاسفة، حيث إنهم لا يكادون يخالفونه في أيّ مسألة علمية، انظر إلى قول إبراهيم بن سنان بن ثابت[١٢] في الفلاسفة: «والبلية من هؤلاء القوم هي إفراطهم في نصرة آراء أرسطو طاليس كلها واعتقادهم امتناع زله فيها مع علمهم أنه كان من المجتهدين دون المؤيدين المعصومين».

ومن ذلك الشواهد الآتية[١٠،١٣،١٤]:

- يعترف ابن سينا بأنه السطح الذي هو نهاية الجسم الحاوي لا غيره، مقتفياً رأي أرسطو تماماً.
- يقرر ابن سينا كأرسطو أن لا خلاء لا داخل العالم ولا خارجه.
- يأخذ الفلاسفة برأي أرسطو في أن الأجسام تعاني من مدة سكون عندما تعكس اتجاه حركتها.
- يكتفي ابن رشد في شرح آراء أرسطو دون معارضة، بينما نجده؛ أي ابن رشد، يعارض ابن باجة عندما يختلف مع أرسطو[١٥].

بينما نجد أن فريق العلماء يختلفون في المسائل المشار إليها أعلاه مع أرسطو ويناقضونه.

سنورد فيما يلي أهم مسائل علم الحركة ورأي فريق الالعلماء العرب المسلمين فيها:

تعريف المكان وقضية الخلاء

للحسن بن الهيثم رسالة يبحث فيها مسألة مصطلح المكان، ويخلص في دراسته إلى أن مكان الجسم هو الفضاء، ثلاثي البعد، الذي يشغله الجسم، الذي يكون في حال عدم وجود الجسم

خالياً من المادة، وابن الهيثم في هذا التعريف يعارض أرسطو، الذي يعرّف المكان بأنه السطح المحيط بالجسم؛ لأنه يعترض على وجود الخلاء ابتداءً، فلا يقر تعريف المكان بأنه فضاء متخيل خال من المادة، وتحديد مفهوم المكان بهذه الصورة لم يتبلور في أوربا إلا في القرن السابع عشر الميلادي في عصر غاليلو غاليلي وإسحاق نيوتن، وتكمن أهميته في أن حركة الأجسام تحصل في فضاء خال غير متحرك[٩]. ويجدر بنا أن نشير إلى أن رفض أرسطو وفريق الفلاسفة من المسلمين فكرة الخلاء هي التي أدت بهم لأن يرفضوا فكرة الجزء الذي لا يتجزأ؛ أي الذرة، بينما لم يجد فريق العلماء عند المسلمين حرجاً في الأخذ بفكرة الذرة[١٦].

مفهوم الحركة عند العرب المسلمين

يكاد يتطابق مدلول مفهوم الحركة لدى العلماء العرب المسلمين مع مدلوله عند أرسطو، فمثلاً يقرر أرسطو في كتابه الموسوم بفيزياء أرسطو: «لا توجد الحركة منفصلة عن الأشياء، فإن الحركة دائماً تكون في الشيء. أو في كميته، أو في كيفيته ...».

وكذلك يحدد الحركة بأنها عملية تغير في الشيء، على المنهج نفسه نجد علماء المسلمين وفلاسفتهم، يحددون مفهوم الحركة ولو أنهم يطورونه بصورة أكثر وضوحاً، فمثلاً يعرّف الفخر الرازي الحركة بأنها[١٧]: «عبارة عن التغير المتدرج، والتغير عبارة عن اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أخرى».

ويقول أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي[١٨]: «وأعم أعراض الجسم الطبيعي وأخصها به من حيث هو جسم هي الحركة، وهذا موضوع الكلام فيها، والحركة تقال على وجوه: فمنها الحركة المكانية، وهي التي ينتقل بها المتحرك من مكان إلى مكان، ومنها الحركة الوضعية وهي التي تتبدل بها أوضاع المتحرك، وتنتقل أجزاؤه في أجزاء مكانه ولا تخرجه عن جملة مكانه كالدولاب والرحا، ومنها حركة النمو والنقص، يعظم بها المتحرك، ويصغر، ومنها حركة الاستحالة، كالتي يسخن بها ويبرد».

فمدلول علم الحركة عند العلماء العرب المسلمين كما هو عند أرسطو، لا يتطابق مع مدلول علم الحركة في العصر الحاضر، ولو أنه يشمله، ذلك أن مدلول علم الحركة لدى العلماء العرب المسلمين، كما أوضحه بدقة البغدادي في النص المذكور أعلاه، يشمل خمسة أشياء منها: النمو، والنقص، والاستحالة، واللاتي لا يشملهن مصطلح الحركة الحديث، ولكن مدلول مصطلح الحركة عند البغدادي يتضمن أنواع الحركة الثلاثة المتضمنة في المصطلح المعاصر وهي:

١ - الحركة الانتقالية، وتقابل الحركة المكانية عند البغدادي، ولو أن البغدادي يضمن حركة الحيوانات في ذلك، بينما يقتصر الاعتبار في العرف العلمي المعاصر على حركة الجمادات.

٢ - الحركة الاهتزازية، التي قد نجدها مقابلة للحركة الوضعية عند البغدادي.

٣ - الحركة الدورانية، التي تقابل الحركة في أجزاء مكان الجسم، ولا تخرجه عن جملة مكانه.

ويكاد يتفق العلماء العرب المسلمون وفلاسفتهم في تصنيف الحركة على صنفين: حركة طبيعية وحركة قسرية[١٩]، وفي ذلك ينسجمون تماماً مع تصنيف أرسطو.

فالحركة الطبيعية هي الحركة التي تميل الأجسام بطبعها لأن تتحركها، كحركة الأجسام

الخفيفة إلى أعلى، مثل الهواء والنار، والثقيلة إلى أسفل، مثل حركة الأجسام الصلبة. والحركة القسرية عكس الحركة الطبيعية، كحركة الأجسام الثقيلة إلى أعلى، وذلك بقذفها من قبل الإنسان، أو حركة جسم أفقياً على سطح أفقي معين. ونتيجة لذلك فهم، أي العلماء المسلمون، يقولون إن حالة السكون هي الحالة الطبيعية الوحيدة للأجسام أما حالة الحركة فهي حالة غير طبيعية، تستلزم وجود قوة محركها تحدثها، ولم يفرقوا من ثمّ بين الحركة المنتظمة وغير المنتظمة.

يأخذ جمهرة العلماء العرب المسلمون بمفهومي الثقل والخفة لأرسطو[٢٠]، فمثلاً يقول الخازني في كتابه ميزان الحكمة[٢١]: «الثقل هو القوة التي بها يتحرك الجسم الثقيل إلى مركز العالم، وتلك القوة هي لذاته لا مكتسبة من خارج، وغير مفارقة له مادام على غير المركز، ومتحركاً بها أبداً ما لم يعقه عائق إلى أن يصير إلى مركز العالم».

ويقول الفخر الرازي: «الثقل: قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع، والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع».

ويذهب بعض الكتاب[٢٢] إلى القول: إن علم الجاذبية علم عربي وإسلامي، وإن إسحاق نيوتن وغاليليو غاليلي قاما بتطوير نظريات الجاذبية الأرضية التي اكتشفها العلماء العرب المسلمون، مستندين إلى مثل هذه الاقتباسات.

ولا يخفى ما في ذلك من مبالغة: لأن كون الأجسام تسقط باتجاه مركز الأرض كان معروفاً لدى الإغريق، ولأن لبنة الأساس في نظرية الجاذبية لنيوتن تكمن في قانون الجذب العام الموسوم باسمه، الذي لم يتعرض العلماء العرب المسلمون وليس معرفة أن الأجسام الثقيلة تسقط نحو الأرض فقط. وقد بقيت هاتان الفكرتان: الثقل والخفة مسيطرتين على أذهان علماء أوربا حتى جاء غاليليو غاليلي ورفضها جملةً وتفصيلاً[٢٣]، حيث قرر أن جميع الأجسام ثقيلة، ولو أنها تتفاوت في أثقالها.

هذا بالنسبة لمفهومي الثقل والخفة. أما بالنسبة للقانون الذي تخضع له حركة الأجسام فقد قرر أرسطو أن سرعة الجسم الذي يتحرك في وسط ما حركة طبيعية تتناسب طردياً مع ثقل الجسم، وتتناسب عكسياً مع كثافة الوسط الذي يتحرك فيه أي إن:

$$ع \; \frac{ثق}{ث}$$

حيث ' : سرعة الجسم

و ثق: ثقل الجسم

و ث : كثافة الوسط

أما في الحركة القسرية، التي تستلزم قوة محركة بالضرورة حسب رأي أرسطو[٢٤] فقد قرر أرسطو أن سرعة الجسم تتناسب طردياً مع القوة المحركة، وعكسياً مع مقاومة الوسط للحركة أي:

$$ع \; \frac{ق}{م}$$

حيث ق : القوة المحركة

و م : مقاومة الوسط

وقد بقي هذان القانونان شائعين في أوربا حتى مجيء غاليليو غاليلي، الذي قرر أن سرعة الجسم، الذي يتحرك حركة طبيعية، كالأجسام الساقطة سقوطاً حراً في وسط ما، تتناسب مع الوزن الفعال للجسم، الذي يعتمد على الوزن النوعي للجسم مطروحاً منه الوزن النوعي للوسط. وكما لاحظ إدوارد جرانت أن هناك صلة واضحة بين تقرير غاليليو غاليلي وبين قانون الحركة لابن باجة، الذي عارض فيه أرسطو: إذ يقرر ابن باجة أن سرعة الجسم، الذي يتحرك في وسط ما، هي

عبارة عن السرعة الطبيعية للجسم في الخلاء مطروحاً منها الإعاقة الناتجة عن الوسط. يجدر بنا أن نلاحظ أنّ فريق الفلاسفة عند المسلمين كابن رشد وابن سينا قد أخذوا برأي أرسطو[25] في هذه القضية.

مدة السكون بين الحركتين المتضادين

حظيت هذه القضية باهتمام لدى الفلاسفة الطبيعيين منذ أن طرحها أرسطو للبحث وذلك في كتابه (طبيعة أرسطو) وحتى عصر غاليليو غاليلي ومروراً بالعلماء العرب المسلمين. وقد أخذ فلاسفة العرب المسلمين برأي أرسطو في هذا الموضوع، وهو أن هناك مدة سكون تفصل الحركتين المتضادتين عندما تعكس الأجسام حركتها متبعين منهجه الاستنتاجي والتأمل العقلي. أما العلماء العرب المسلمون مثل هبة الله البغدادي والفخر الرازي فقد قالوا بعدم وجود مدة سكون عندما تعكس الأجسام المتحركة مستندين على منهج استقرائي محسوس. وكما بيّن إدوارد جرانت[26] كان غاليليو غاليلي مقتفياً نهج البغدادي تماماً في معارضته لأرسطو في هذه المسألة.

آراء متفرقة في علم الحركة

للحسن بن الهيثم آراء صائبة تتعلق بتصادم الأجسام عن السطوح المستوية الصلبة ناتجة عن تجارب حسية قام بإجرائها. وقد وردت هذه الآراء في كتابه (المناظر)، وقام جلال شوقي بإيجازها بصورة واضحة[27].

وأدرك العلماء العرب المسلمون الحقيقة العلمية المعروفة حالياً، التي تنسب إلى غاليليو غاليلي. وتروى له تجربة ذائعة يقال إنه قام بها للتحقق من صحتها، وتنص هذه الحقيقة على أن سرعة سقوط الأجسام مختلفة الأشكال والكتل تكون متساوية في الخلاء. أما في غير الخلاء فمصادمة الوسط للجسم تجعل السرعات تختلف.

يقول البغدادي في كتابه (المعتبر في الحكمة)[28]: «وأيضاً لو تحركت الأجسام في الخلاء لتساوت حركة الثقيل والخفيف والكبير والصغير والمخروط والمتحرك على رأسه الحاد، والمخروط المتحرك على قاعدته الواسعة في السرعة والبطء؛ لأنها تختلف في الملأ بهذه الأشياء؛ لسهولة خرقها لما تخرقه من المقاوم المخروق كالماء والهواء وغيره».

أدرك البغدادي أيضاً مفهوم الحركة النسبية حيث يقول[29]: «إن المتحرك إنما يتحرك بالقياس إلى ساكن أو إلى متحرك آخر يخالفه في حركته في مأخذ وجهة وسرعة وبطء، ولو تحركا معاً في الجهة والمأخذ والسرعة والبطء لما افترقا. فحركتهما إن كانت بالقياس إلى ثالث يفارقانه معاً، فإن الحركة: مفارقة بقرب أو بعد. فإذا لم توجد مفارقة ولا مفارق فلا حركة. وأحق ما كانت الحركة بالقياس إلى ساكن ولا ساكن نشعر به سوى الأرض وما يليها».

لاحظ عدّ البغدادي ضرورة إسناد وصف الحركة إلى إطار مرجعي، وذلك ما يتضح من الجملة الأخيرة من الاقتباسة السابقة.

آراء تتعلق بقوانين نيوتن للحركة:

كان العلماء العرب المسلمون يميزون، كأرسطو بين الحركة الطبيعية والحركة القسرية؛ كما أشرنا قبل قليل. وإن الحركة القسرية حسب رأيهم تحتاج إلى قوة محركة حتى تحصل وإلا يبقى الجسم في حالة سكون في حالة انتفاء الحركة الطبيعية، والعلماء العرب المسلمون في هذا الرأي متفقون مع أرسطو دونما أي اختلاف.

إذاً في حالة عدّنا لحركة الأجسام على سطح الأرض (أو على سطوح أفقية مثلاً)، حيث تنتفي الحركة الطبيعية، تبقى الأجسام تلقائياً في حالة

سكون، أما إذا كانت في حالة حركة، محض حركة، سواء منتظمة أو غير ذلك فتحتاج إلى قوة محركة لتحريكها[26,27,28]. نلاحظ من ذلك أن العلماء العرب المسلمين، وأرسطو قبلهم، يقررون أن الأجسام، في حالة انتفاء الحركة الطبيعية، حالة طبيعية واحدة للأجسام، وهي حالة السكون. أما الحركة المنتظمة والمتسارعة على حد سواء فهي ليست حالات طبيعية، مما يستلزم وجود قوة محركة لاستمرارها. بقي هذا الرأي شائعاً أيضاً لدى علماء أوربا في القرون الوسطى حتى مجيء غاليليو غاليلي[29] الذي توصل إلى جوهر قانون نيوتن الأول: أي إنّ حالة الحركة المنتظمة كحالة السكون تعد حالة طبيعية، ولا تحتاج إلى قوة محركة. فهناك حالتان حركيتان طبيعيتان للأجسام: السكون والحركة المنتظمة. أما العلماء العرب المسلمون فكانوا، كأرسطو، يقولون بوجود حالة طبيعية واحدة، وهي حالة السكون. أما ما يقرره جلال شوقي[30] من أن العلماء العرب المسلمين، وبخاصة ابن سينا، قد توصلوا إلى قانون نيوتن الأول فخطأ كبير ناتج عن تحميل أقوال هؤلاء العلماء ما لا تطيق من المعاني.

أما قانون نيوتن الثاني فيقرر جلال شوقي، ويتابعه الناقلون عنه من الكتاب، أن العرب المسلمين قد وقفوا على ما يكاد يكون كل معاني القانون الثاني للحركة، وإن لم يتوصلوا إلى صياغته صياغة رياضية كما فعل إسحاق نيوتن[31] ويستند في تقريره هذا إلى قول هبة الله البغدادي: (فالقوة الأشد تحرك أسرع وفي زمان أقصر)[31].

الحقيقة أن هذه المقالة لا تتضمن قانون نيوتن الثاني، وإنما الشق الأول منه. وهو تناسب التسارع مع القوة المتسببة له. بينما الشق الثاني من القانون غائب عن هذه المقالة. وهو كون ثابت التناسب بين التسارع والقوة هو معكوس الكتلة (القصور الذاتي) فالذي اكتشف الشق الثاني إضافة إلى معرفته للشق الأول وقام بالصياغة الرياضية فهو نيوتن.

وأخيراً يقرر جلال شوقي أن العلماء العرب المسلمين، وبخاصة فخر الدين الرازي وهبة الله البغدادي، قد توصلوا إلى معاني قانون نيوتن الثالث[32] وذلك بالاستناد إلى نصين متماثلين لهذين العالمين نختار واحداً منهما هو نص البغدادي[33]: «إن الحلقة المتجاذبة بين المتصارعين لكل واحد من المتجاذبين في جذبها قوة مقاومة لقوة الآخر. وليس إذا غلب أحدهما، فجذبها نحوه، تكون قد خلت منه قوة جذب الآخر، بل تلك القوة موجودة مقهورة فلولاها لما احتاج الآخر إلى كل ذلك الجذب».

الخلاصة

بيّنا في هذا الدراسة بعض آراء العرب المسلمين في علم الحركة، ولاحظنا أن دورهم في هذا الفرع من المعرفة كان حلقة لا غنى عنها لتطوره، ولم يكونوا حافظين للتراث اليوناني فقط وناقليه إلى أوربا في عصر نهضتها، وأوضحنا كذلك أن العلماء العرب المسلمين لم يستندوا إلى آراء أرسطو كمسلمات، وإنما أخضعوها للمنهج الاستقرائي الحسي، فأخذوا ما ثبت لديهم، وعارضوا ما عارض الحس والتجربة، وهم في ذلك يختلفون عن منهج الفلاسفة كابن سينا وابن رشد اللذين أخذا آراء أرسطو كحقائق غير قابلة للنقاش. ●

الحواشي

١ - Aristotle's physics, University of Nebraska press, Bison book edition seventh printing, 1974.

٢ - المرجع السابق: ١٧٤.

٣ - المرجع السابق: ٧٥.

٤ - الإنجازات العلمية في الحضارة الإسلامية.

٥ - مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي.

٦ - البحث العلمي.

٧ - تاريخ العلوم العام.

٨ - تراثنا العربي الإسلامي: ٦٠ - ٦١.

٩ - العقل العلمي في عصر التنوير: ١٦.

١٠ - Edward Grant, Source book of Medial Science, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974.

١١ - تراث العرب في الميكانيكا.

١٢ - محاضرات في تاريخ العلوم العربية الإسلامية.

١٣ - نظرية المكان في فلسفة ابن سينا.

١٤ - المراسلة العلمية بين البيروني وابن سينا.

١٥ - شرح السماع الطبيعي.

١٦ - المباحث في علم الإلهيات والطبيعيات: ٥٦٨.

١٧ - المعتبر في الحكمة.

١٨ - تراث العرب في الميكانيكا: ٢٩ - ٣٠.

١٩ - المرجع ٥.٠-٣ :Source book of Medial Science

٢٠ - ميزان الحكمة: ١٦.

٢١ - المباحث العلمية في علم الإلهيات: ٢٨٥.

٢٢ - المرجع ٣٤٩. - ٣٤٨ : Source book of Medial

٢٣ - روائع الحضارة العربية الإسلامية في العلوم: ١١٩.

٢٤ - ٢٥٩ - ٢٥٨ :Source book of Medial Science، المراسلة العلمية بين البيروني وابن سينا.

٢٥ - المعتبر في الحكمة: ٩٤ - ٩٦.

٢٦ - المرجع (١٠): ٢٨٩ - ٢٩٠.

٢٧ - تراث العرب في الميكانيكا: ٤٤ - ٥٢.

٢٨ - المعتبر في الحكمة: ٥٢.

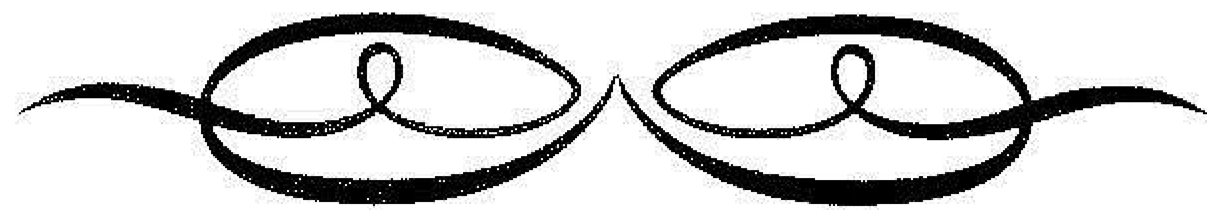
٢٩ - المعتبر في الحكمة: ١٤٤.

٣٠ - تراث العرب في الميكانيكا: ٦٠ - ٧٣.

٣١ - تراث العرب في الميكانيكا: ٧٠.

٣٢ - المعتبر في الحكمة: ٩١.

٣٣ - المعتبر في الحكمة: ١٠٠.



كتاب تقويم الأدوية المفردة

تصنيف حبيش التفليسي

المتوفى ٦٢١هـ/ ١٢٣١م

الدكتور/ محمود الحاج قاسم محمد
الموصل - العراق

المؤلف[١]:

هو كمال الدين أبو الفضل حبيش بن إبراهيم بن محمد الكمالي التفليسي، الحكيم، المتطبّب، نزيل قونية، المتوفى سنة ٦٢١هـ/ ١٢٣١م[٢] بها.

كان من أعلام العلماء في القرن السادس للهجرة، ومن المتصلين بالبلاط السلجوقي، ولا سيّما قلج أرسلان من سلاجقة الروم (٥٥١ - ٥٨٨هـ)، فقد صنّف له الكتب.

كان حبيش لغويًّا أديبًا نحويًّا عروضيًّا فلكيًّا طبيبًا صيدلانيًّا مصنّفًا، ألّف كتبًا في الطب والأدوية والصحة والعلاج، والأغذية والنجوم والتصريف والتعبير واللغة والحكمة والعروض والملاحم. وقد ذكر له الأستاذ حسين محفوظ (٣١) كتابًا في تلك العلوم والفنون والمعارف، لا يتسع المجال لسردها جميعًا، وسنكتفي بذكر مؤلّفاته الطبيّة.

مؤلّفاته الطبيّة

ذكرت المصادر له أربعة عشر كتابًا طبيًّا، الاثنا عشر الأولى منها ذكرها الأستاذ د. حسين محفوظ[٣]:

١ - اختصار فصول أبقراط.

٢ - أودية الأدوية. في الأدوية المفردة، وكيفية أخذها وصفتها. (ذكره الدكتور فريد حدّاد باسم أدوية الأدوية)[٤].

٣ - بيان الصناعة في الطب، ويشتمل على ١٢ فصلاً من كليات الأدوية وخواصها.

٤ - بيان الطب. مختصر مفيد في علم الطب، بالفارسية نقله من الكتب العربية.

٥ - تقويم الأدوية وهو ما نعرض له في هذا المقال.

٦ - رسالة فيما يتعلق بالأغذية المطلقة والأدوية.

٧ - رموز المنهاج وكنوز العلاج.

٨ - شرح بعض المسائل من الأسباب والعلامات منتخبة من كتاب (القانون) في الطب لابن سينا.

٩ - صحة الأبدان.

١٠ - كامل التدبير.

١١ - كفاية الطب، بالعربية، ألّفه لقطب الدين أبي الحارث ملكشاه بن قلج أرسلان، سنة ٥٥٠هـ.

١٢ - مجموعة رسائل طبيّة.

١٣ - تحصيل الصحة بالأسباب الستّة (منه نسخة خطيّة في خزانة مدرسة يحيى باشا الجليلي)[٥].

١٤ - لباب الأسباب[٦].

كتاب تقويم الأدوية

الكتاب على علمنا لا يزال مخطوطًا لم يطبع، وفي استعراضنا لفهارس المخطوطات تبيّن أنّ هناك نسخًا خطيّة عديدة من هذا الكتاب، موزّعة في مكتبات متعدّدة، استطعنا إحصاء ثمانية منها، هي:

١ - نسخة في مكتبة يحيى باشا الجليلي بالموصل.

٢ - نسخة في جامعة بنجاب[٧].

٣ - نسخة مكتبة بايزيد عمومي، رقم ٤٢١٠[٨].

٤ - نسخة مكتبة نور عثمانية، رقم ٣٤٩٣.

٥ - نسخة مكتبة أيا صوفيا، رقم ١/٢٦٠٠.

٦ - نسخة مراد ملا، رقم ١٤٧٤.

٧ - نسخة مكتبة الدكتور سامي حداد، رقم ٣٦[٩].

٨ - نسخة مكتبة الأوقاف بالموصل، وهي النسخة التي اعتمدنا عليها في إعداد هذا البحث.

رقم المخطوط/ ٨ مدرسة المحموديين - مكتبة الأوقاف العامّة في الموصل[١٠].

مؤطر الصفحات، عدد الصفحات ٩٦.

القياس = ٣٢ × ٢٢.

سبب تأليفه الكتاب وإهدائه

بعد أن يذكر التفليسي في مقدمة الكتاب أسماء الأطباء الذين اطّلع على كتبهم في الأدوية المفردة يقول: «فوجدت بعضهم قد أخلّ بماهيّة الدواء وصورته، وآخر قد كتب منفعته وأهمل ذكر مضرّته وما يقدر من استعماله وشربته، وحيث وجدت شدّة التناقض في الكتب المذكورة رمت أن أجمع بقدر وسعي وطاقتي أكثر الأدوية المفردة في كتابي هذا»[١١].

وهذا يبيّن أنّه جمع في كتابه علوم من سبقوه من الأطباء القدماء والمحدثين آخذًا بأرجح الأقوال، ومتجنّبًا كلّ الأخطاء والنواقص بإيجازٍ بليغ سهل التناول والدرس بالنسبة لطالب الطب والطبيب على السواء.

وقد أهدى كتابه إلى الخليفة المقتفي لأمر الله الذي حكم بين (٥٣٠ - ٥٥٥هـ/ ١١٣٦ - ١١٦٠م).

مصادره

من استعراض أسماء الأطباء الذين أخذ عنهم يظهر لنا أنّه لم يترك أحدًا من الأطباء المعروفين في زمانه في الوسط الطبي إلاّ أخذ عنه، ذكر أسماء بعضهم في مقدمة كتابه مع أسماء كتبهم وبعضهم الآخر دون ذكر أسماء كتبهم والذين ذكرهم في المقدمة هم:

- ديو سقو ريدس.
- جالينوس - كتاب الأدوية المفردة.

- أريباسيوس.

- حنين بن إسحاق - ما نقله.

- محمد بن زكريا الرازي - كتاب الحاوي.

- ابن عبدان الأهوازي - كتابه الأدوية المفردة.

- أحمد بن العباس - كامل الصناعة.

- أبو سهل المسيحي - المائة في الطب.

- أبو الحسن ابن عبدون، ابن بطلان.

- الشيخ الرئيس ابن سينا - القانون.

- علي بن عيسى بن جزلة.

وقد أحصينا عدد مرّات استشهاده بآراء الأطباء اليونانيين والعرب المسلمين، ندرج فيما يأتي أسماءهم مع عدد مرّات الاستشهاد:

جالينوس ٢٨٩، ديسقوريدس ٢٧٥، الرازي ٢٧٥، فولس ٢٦٠، إسحق ٢٠٦، اريباسيوس ١٦٥، بقراط ١٣٩، روفس ١٠٨، مسيح ١٠٨، ابن ماسويه ١٠٣، ابن سينا ١٠٢، ماسرجويه ٧٧، ابن ماسة ٦٩، ابن جريج ٦٩، يوحنا بن سرافيون ٦٢، ارجيمانس ٥٠، منفس ٢٤، تياذوق ١٧، اندروماخوس ١١، ديوجانس ١١، ابن بطلان ١٠، ابن عبدان ٦، الخوزي ٦، واستشهد مرّة واحدة بكلّ من: ابن ربن الطبري، فرفريوس، هرمس، برانيوس، مايونس، عبدون، تمانوس، أرجانوس، نفيس، ارساسيدس.

إنّ هذا الكمّ الهائل من الاستشهاد والاقتباس من آراء الأطباء إنْ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على سعة اطّلاعه على المصادر والمؤلفات الطبيّة العربية منها واليونانية أولاً، وإلى التزامه بالأمانة العلمية بكلّ دقّة ثانيًا حيث نجده لا ينقل جملة أو فكرة أو رأيًا من أحد إلاّ ذكر صاحبه عرفانًا بفضله وإحقاقًا للحق.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أنّه مع كثرة ما اقتبسه من آراء الأطباء إلاّ أنّه أضاف أيضًا ما توصّل إليه خلال ممارسته الطبيّة، حيث يقول في نهاية الكتاب: «وقد حقّقنا هذا كلّه وبيّناه وأوضحناه وأخبرنا به من أقاويل القدماء وبعضها من أقاويل المحدثين وبعضها ممّا حضرني بتوفيق الله»[١٢].

أسلوبه في تأليف الكتاب

ألّف التفليسي كتابه على هيئة جداول، وكانت غايته في ذلك كغاية كلّ من ألّف على هذا النمط هو «تسجيل المادّة العلمية التي يمكن من يريد اعتمادها واستخدامها في عقد المقارنات بين المسائل اللغوية والعلاجية وتعرّف آراء الأطباء السابقين مع ما استجدّ لديه من آراء وأفكار جديدة»[١٣].

قسّم التفليسي كتابه إلى كتابين، جعل الأول كما قلنا على شكل جداول، حيث قسّم كلّ ورقة ثلاثة عشر بيتًا (قسمًا) كالآتي:

- البيت الأول : اسم الدواء بالعربية.
- البيت الثاني : اسم الدواء بالفارسية.
- البيت الثالث : اسم الدواء بالسريانية.
- البيت الرابع : اسم الدواء بالروميّة.
- البيت الخامس : اسم الدواء باليونانية.
- البيت السادس : ماهيّة الدواء.
- البيت السابع : المختار والجيّد من الدواء.
- البيت الثامن : طبع الدواء ودرجته.
- البيت التاسع : منفعته.
- البيت العاشر : مضرّته.
- البيت الحادي عشر : دفع مضرّته (إصلاحه).
- البيت الثاني عشر : مقدار الشربة.

- البيت الثالث عشر : اختبارات آراء الأطباء في خاصيّتها.

أمّا الكتاب الثاني فقد ذكر فيه، كما يقول في مقدمته بعض الأدوية العسرة الوجود القليلة الاستعمال.

وقد رتّب الأدوية في كلا الكتابين على حروف المعجم؛ ليسهل على القاصد الحصول على مبتغاه في أقصر وقتٍ كما ذكر.

إنَّ هذه الطريقة تشكّل، بلا شكّ، ركنًا من أركان البحث العلمي الحديث ومناهجه؛ إذ بهذه الطريقة يصل الباحث إلى المادة التي يريدها في أيسر زمن كما هي الحال في كتب الأدوية الطبيّة الحديثة.

ثمَّ ينهي الكتاب بجداول مقسّمًا الأدوية على شكل مجاميع ذات أفعالٍ متماثلة، وقد ذكر اسم الأدوية فقط في كلّ مجموعة دون ذكر أيَّ تفاصيل، وذلك لأنّه سبق أن تكلّم عنها. لذا سوف لن أذكرها هنا بل سأكتفي بذكر أسماء المجاميع وعدد كلٍّ منها فقط، وهي كما يأتي:

الأدوية المفتحة للسدد (٢٠ دواء)، الأدوية المقطعة للأخلاط (٢٠ دواء)، الأدوية المحلّلة للصلابات والغلظ (٢٠ دواء)، الأدوية الملينة للصلابات (٢٠ دواء)، الأدوية المحللة للأرياح والنفاخات (٢٠ دواء)، الأدوية التي تقلّل وتشدّ وتمنع سيلان الدم (٢٠ دواء)، الأدوية المدرّة للبول والطمث (٣٠ دواء)، الأدوية المحلّلة للأورام (٢٠ دواء)، الأدوية المحرقة المعفنة المقرحة (٢٠ دواء)، الأدوية المفتتة للحصى (٢٠ دواء)، الأدوية التي تقتل الحيات والديدان (٢٠ دواء)، الأدوية النافعة من نهش الهوام (٢٠ دواء)، الأدوية المنضجة (١٠ أدوية)، الأدوية الجاذبة للأخلاط من عمق البدن (١٠ أدوية)، الأدوية المفتحة لأفواه العروق (١٠ أدوية)، الأدوية النافعة لحرق النار (١٠ أدوية)، الأدوية الناشفة الجاذبة للرطوبات (١٠ أدوية)، الأدوية القاطعة للعروق (١٠ أدوية)، الأدوية المسكّنة للوجع والمخدّرة (١٠ أدوية)، الأدوية المجفّفة من غير لذع (١٠ أدوية)، الأدوية التي تأكل اللحم الزائد من القروح (١٠ أدوية)، الأدوية المنقية للقروح الوسخة (١٠ أدوية)، الأدوية المدملة للقروح والجراحات (١٠ أدوية)، الأدوية التي تنوّم وتثقل الرأس (١٠ أدوية)، الأدوية النافعة للقلب (١٠ أدوية)، الأدوية النافعة للكبد (١٠ أدوية)، الأدوية المقوية للمعدة والمسكّنة للغثيان (٢٠ دواء)، الأدوية القاطعة للدم كالنزف والرعاف ونفث الدم اختلافه (٣٠ دواء)، الأدوية الجالبة المنقية لما على سطح الجلد (٣٠ دواء)، الأدوية المسهّلة للأخلاط الردية (٣٠ دواء)، الأدوية المنقية (٢٠ دواء).

الأدوية المذكورة في الكتاب

يذكر التفليسي في كتابه الأول (٧٤٠ دواء)، وفي الكتاب الثاني (٢٥١ دواء)، إلاّ أنّنا بعد تدقيقها تبيّن أنَّ هناك تكرارًا لبعض منها، حيث يذكر اسم النبات في موضع، وفي موضعٍ آخر يذكر (بذره أو حبّه أو أصله أو زهره أو ورقه) كدواء آخر.

لذا قمنا بجردها فأخذنا اسم النبات مرّة واحدة واستثنينا أجزاءه وخلصنا إلى النتيجة الآتية:

الكتاب الأول : مجموع الأدوية المذكورة (٧٤٠ دواء).

مجموع الأدوية بعد استثناء المكرر منها (٦٥٥ دواء)، منها (٥٠٠ دواء نباتي، ٩٠ دواء حيواني، ٦٥ دواء معدني).

الكتاب الثاني : مجموع الأدوية المذكورة (٢٥١ دواء).

مجموع الأدوية بعد استثناء المكرّر منها (٢٠٦ دواء)، منها (١٤٢ دواء نباتي، ٣٥ دواء حيواني، ٣١ دواء معدني).

والحصيلة النهائية هي:

أنَّ عدد الأدوية المذكورة وغير مكرّرة في الكتابين (٨٦١ دواء) تشمل (٦٤٢ دواء نباتي، ١٢٥ دواء حيواني، ٩٦ دواء معدني) وهذا يعني أنَّ الأدوية النباتية شكّلت حوالي ثلاثة أرباع الأدوية التي كانت معروفة في زمانه.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنَّ هذا العدد من الأدوية أعلى رقم بالنسبة لما جاء في أمثال هذا الكتاب حتى زمانه.

ندرج فيما يأتي أسماء الأدوية التي جاء ذكرها (دون ذكر الأدوية المكرّرة).

الكتاب الأول

حرف الألف : ابهل، ابنوس، ابريسم، ابار، اترج، اثمد، اجاص، اذريون، اذان الفأر، اذخر، اذريونة، ارمال، ارز، ارنب، ارازدرخت، اسطوخودوس، اسارون، اسقيل، اسفيذاج، آس، اسفنج، اسفاناخ، اسقولوقندريون، اشنان، اشنة، اشق، اشراس، اشتوغاز، أصابع صفر، أصابع هرمس، اصطرك، اطرية، أظفار الطيب، افالوخن، أفاعي، افنسنتين، افتيمون، أفيون، أقحوان، اقليما، أقاقيا، اكليل الملك، اكتمكت، الية، الماس، الوسسون، ام غيلان، املج، امبرباريس، أنجرة، أنيسون، انجذان، أناغلس، أومالي، اوفريبون اوذرافيون، اوز.

حرف الباء : بابونج، باذاورد، بان، باقلي، باذروج، باذرنجبوية، باذنجان، بخور مريم، بونجاسف، بريخ، برسياويشان، بذر قطونا، بذر الكتّان، بسفايج، بسباسة، بسد، بسر، بصل، بصل العنصل، بط، بطيخ، بقلة، بقلة يمانية، بل، بلوط، بلادر، بليج، بلسان، بلبوس، بندق، بنفسج، بنجكشت، بورن، بوزيدان، بوصين، بونانس، بهار، بهمن بهرامج، بيش، بيض.

حرف الجيم : جاوشير، جبن، جيسين، جروار، جراد، جرجير، جزر، جعدة، جلوز، جلد، جلنار، جمار، جناح، جند باستر، جنطيانا، جوزبوا، جوز الهندي، جوز السرو، جوز ماثل، جوز.

حرف الدال : دار فلفل، دار صيني، دار سيشبان، دادي، دبق، دجاج وديك، دخن، دراج، درونج، دردي، دقلى، دلب، دماغ، دم الأخوين، دم، دند، دوفو، دهمشت.

حرف الهاء : هرطمان، هرنوه، هرمة، هليلج الأصفر، هليلج الكابلي، هليلج الأسود، هليون، هندبا، هيوفارقون، هيل بوا.

حرف الواو : وج، ورع، ورس، ورل، وسمة، وسخ.

حرف الزاي : زاج، زبد البحر، زند، زبيب، زجاج، زرنب، زرواند، زرنيخ، زرنباد، زرن درخت، زعرور، زعرور الجبلي، زعفران، زفت الرومي، زفت الرطب، زفت، زمارة الراعي، زنجبيل، زنجبيل الكلاب، زنبق، زنجفر، زنجار، زوفاء يابس، زوفاء رطب، زوفرا، زهرة النحاس، زهرة، زيبق، زيتون، زيت.

حرف الحاء : حاشا، حبة خضراء، حب الزلم، حب السل، حب المنت، حب النسم، حب النيل، حجر أرمني، حجر البني، حجر مقنطيس، حجر اليهود، حديد، حرشف، حرمل، حرف، حسك، حشيشة الزاج، حصرم، حضض، حلتيت، حبليب، حماحم، حمار، حمام، حماما، حمص، حند قوقي، حنظلة، حنظل، حنا، حور، حي العالم، حيّة.

حرف الطاء : طاليفر، طباشير، طحلب، طحال، طرشيت، طرفا، طرخون، طريغلن، طلق،

طلحشقوق، طيبوج، طين أرمني، طين منخوس، طين شاموس، طين باكول.

حرف الياء : ياقوت، ياسمين، يبروح، يتوع، ينبوت.

حرف الكاف : كاكنج، كافورية، كافور، كاشم، كادي، كير، كبريت، كبد، كبابة، كبيكج، كثير، كراكي، كراع، كروش، كرات، كرم، كرفس، كرسنة، كرنب، كراويا، كرمدانة، كزبر، كسيلا، كوشوت، كشت بركت، كنج، كلية، كلسن، كمأة، كافيطوس، كادريوس، كماشير، كمون، كنري، كندس، كرزد، كهربا، كور النحل، كوز كندم.

حرف اللام : لالا، لاجورد، لاذن، لاغية، لبلاب، لبن، لبنى، لحم، لحية التيس، لسان الثور، لسان الحمل، لسان العصافير، لفاح، لك، لوبيا، لوز، لوف، لؤلؤ، لوفقرندس، ليمو.

حرف الميم : مازريون، ماميران، ماميشا، ماهودانة، ماش، مارقشينا، ماهيرهزج، مثلث، محروت، مداد، مراع، مرارة الأسد،، مرارة الثور، مرارة الذيب، مرارة الدب، مرارة التيس، مرارة الغزال، مرارة الشبوط، مرانيسة، مرجان، مران، مرزنجوش، مرماحوز، مرداسنج، مر، مرو، مرى، مسك، مشك طرامشيع، مشمش، مصطكي، مصل مغيسيا، مغرة، مغات، مقل اليهود، ملوخيا، مليح، من، مورد اسفرك، موميان، مو، موز، مويزج، ميعة.

حرف النون : نانخوا، ناردين، نارمشك، نارنج، نار قيصر، نبات الحرب، نبق، نجم، نحاس، نحام، نحاس، نحاس محروق، نخالة، نخاع، نرجس، نوشيقس، نسرين، نشارة، نشأ، نطرون، نعناع، نفط، نفل، نمام، نوشادر، نوره، نوا، نوى الهليلج، نيلوفر، نيل، نبطافلن.

حرف السين : ساذج، سام أبرص، سبستان، سدر، سذاب، سرخس، سرنج، سرطان، سراج قطرب، سرو، سيساليوس، سعد، سفرجل، سقنقور، سقمونيا، سك، سكبينج، سكر، سكنجبين، سليخة، سلق، سلخ الحية، سلحفاة، سماني، سمّاق، سمك، سمن، سمسم، سنبل، سندروس، سنباذج، سنا، سورنجان، سوسن، سولان، سوس، سويق، سوفوطون، سيسارون، سباداروان.

حرف العين : عاقر قرحا، علج، عبيثران، عجم الزبيب، عدس، عرعر، عروق الصينغ، عرطنيشا، عرق، عسل، عسل اللبني، عصفر، عصا الراعي، عظام، عفص، عقرب، علق، علّيق، علك، عنب، عنب الثعلب، عنّاب، عنكبوت، عنزروت، عود، عود الصليب، عوسج.

حرف الفاء : فانيد، فافنير، فافرة، فاشيرا، فاشرستين، فار، فاط، فراسيون، فرفيون، فراخ، فرفخ بوى، فرس، فافس، فستق، فوريقون، فضة، فطر، فطر سيليون، فعيلاسوس، فقاح النار، فقاع، فلّ، فلفل، فلفل أبيض، فلفل الماء، فلفلموية، فلنجمشك، فلنجة، فوذنج، فوذنج جبلي، فوفل، فوة الصبغ، فوة، فواخت، فلير هرج.

حرف الصاد : صامر يوما، صابون، صبر، صحنا، صدف، صدى الحديد، صعتر، صمغ الاقيا، صمغ عربي، صندل، صنوبر.

حرف القاف : قاقلة، قاقلي، قاتل الكلب، قيج، قثا، قثا الحمار، قرنفل، قرّة العين، قرع، قرد ناما، قرطم، قرن أيل، قرط، قرفة الدارسين، قرطاس، محرق، قرخر، قط، قشمش، قصب الذريرة، قصب، قطف، قطاة، قطران، قفر اليهود، قل، قلقاس، قلت، قلقند، قلقطار، قنّب، قنّبيط، قنبيك، قنطريون، قنفذ، قنة، قنابر، قوابض، قوني، قيوم، قيوس.

حرف الراء : راوند، رازيانج، رامك، راسن، رانسينج، رتة، رجل الجراد، رجل الغراب،

رصاص، رطب، رطبة، رعي الإبل، رعي الحمام، رفع يماني، رمّان، رماد، رؤوس، ريباس،، ريسة، ريحان سليمان.

حرف الشين : شاه صيني، شاه ذبح، شاهترج، شاه بلوط، شاهدانج، شاهيانج، شاهسفرم، شب يماني، شيرم، شبت، شجرة البق، شجرة المصطكي، شحم، شربين، شعر، شعر الغول، شعير، شفقند، شقاقل، شقايق، شكاح، شل، شلجم، شمع، شنجار، شنيليد، شوكران، شونتير، شوكة، شيام، شيح، شيطرج، شيراملج، شيرخشك، شيرج.

حرف التاء : تامول، تربذ، ترمس، ترنجين، تفاح، تمر، تمر هند، تتكارة، تنوب، توذرى، تونيا، توت، تين.

حرف الثاء : ثافيا، ثعلب، ثفل، ثلج، ثمرة الطرفا، ثوم، ثيل.

حرف الخاء : خالبذومون، خامالاون، خبازى، خبث، خبة، خراطين، خريق أبيض، خريق أسود، خردل، خروع، خرنوب، خزف، خس الحمار، خشخاش أبيض، خشخاش أسود، خشخاش بحري، خصى الثعلب، خصى الكلب، خطاف، خطمي، خفاش، خل، خلان، خمر، خمير، خمة أوزان، خبثى، خندروس، خولنجان، خوخ، خيار، خيار شنبر، خيريو، خيري أصفر.

حرف الذال : ذباب، ذرارنج، ذرة، ذنب الخيل، ذهب.

حرف الضاد : ضأن، ضبّ، ضبع، ضرو، ضرع، ضغانيس. ضفدع، ضيمران.

حرف الظاء : ظلف المعز، ظليم.

حرف الغين : غار، غاريقون، غالية، غافت، غاغاطي، غاليون، غبيرا، غرب، غرى السمك، غوشنة.

الكتاب الثاني

حرف الألف : ابرق (دواء فارسي)، ابن عرس، ابوال، اذرقي (؟؟)، أحشاء البقر، آذان، ازرى (ذكر الصنوبر)، ارد قياني (شجرة)،، ارند برند (دواء كالبصل)، اسبوس (حجر)، أصل الفاوينا، اظماد (دواء هندي)، اطموط (دواء هندي)، الحيوط (؟)، اطراطيقوس (نبات)، اعين السراطين (السنكبويه)، افقراسيفون (دواء فارسي)، أفيون (الحدقي) اقط (نوع من الجبن)، اقسوز (دواء كرماني)، اكروفس (الحور الرومي)، اسرر اناعر (نبات)، انك (الرصاص)، أنفحة، أنف، إيناميون، أنداميان، أندرونيلون، أوسيند (ضرب من النيلوفر)، أونوليون (نبات)، ايرمارميد (شجرة).

حرف الباء : بابلس (الخشخاش الوبري)، بد اشفان (حشيشة)، برم (الكهربا)، بوش (القطن)، بردى، برطانيقي، بزر الحزا، بزر الرمق، بصاق، بستان افرون (نبات)، بطم (شجر)، بعر (الماعز، الضأن، الجمل، الضب)، بقلة يهودية، بقم (خشب)، بلخ (شجر)، بلموز (نبات)، بلح، بندق هندي، بنك (أصول نبات)، بنقة (نبات)، بنات وردان، بوقصيلة، بوحسا = بيش موش (نبات)، بوشكار، بوش دربندى.

حرف الجيم : جاروس، جاور، جار النهر، جاموس، جيلا هنك، جرجير الماء،، جرذان، جومان (كزمازك) نبات، جرة دار، جص، جفت افرند، جليان، جلسرين، جليد، جميز، جمقرم (ريحان سليمان)، جواسفرم (نبات)، جوز جندم (كندم)، جوز القيء، جوز المرح.

حرف الدال : دانج أفرويل، دج (نوع من الطين)، دروقنيون (نوع من المخدرات)، درونطاريس (شيء يلتف على الشجر)، دردار (نبات)، دوم (شجر)، دوصر (حشيش)، دنقر

(يشبه الملح)، دهنج (حجر)، دبودار (من أصناف الابهل).

حرف الهاء : هفت بهلو.

حرف الواو : وبر، ورشان، ورق العلّيق، ورد التفاح، ورد الكمثرى، وزغ (حيوان)، زباد (إفراز حيواني).

حرف الزاي : زبرجد، زمرد، زهرة النحاس.

حرف الحاء : حالبي (نبات)، حافر حمار وحشي، حاشيش (دواء أرمني)، حبارى، حبل المساكين (صنف من اللبلاب)، حب السمنة، حب القطن، حب العروس، حب الفقد، حب المقسم، حب الصميم، حب العود، حب الشص،، حجر القصر، حجر النوشادر، حجر البورق، حجر الشانج، حجر المود، حجر الأورام، حجر الحرب، حجر القولنج، حجر الاستسقاء، حرّ، حرذون، حربا (حيوان)، حزنبل (نبات)، حلزون، حليب (دواء هندي)، حلينا (نوع من البقول)، حجم.

حرف الطاء : طاوس، طريخ، طرف ذنب الإبل، طلع، طونبون، طين الكوكب، طين قيموليا، طين أصفر، طين رومي، طين فارسي، طين افريطس، طين الكرم، طين خرساني، طين الاني، طين قبرصي، طيطان (الكرات البري).

حرف الياء : يقطين.

حرف الكاف : كتّان، كدر (خشب)، كركوهن (عروق)، كرسنك (عروق ولحاء)، كركر، كعب السقر، كعب الخنزير، كنكر ستاني.

حرف اللام : لبا، لف الكرم، لمونيون (شجر)، لور.

حرف الميم : ماشيا، ماس، ماسقدن (نبات)، مرمازاد، مزمار الراعي، مسحقونيا (زبد القوارير)، ملواج (حشيش)، منسم (حبة تشبه البطم)، مورد اسفرم (نبات)، موفيون (نوع من السموم)، ميسوس.

حرف النون : نبيذ التمر، نبيذ دوشابي، نبيذ التين، نبيذ الزبيب، نمكسود.

حرف السين : سادوران (صمغ)، سالامندا (حيوان)، سنطاريون (حشيشة)، سعالي (نبات). سنبل هندي (شعيشعان)، سندهان (عود هندي)، سنكسبوه (بزر البستان)، سنجابر، سنراس (دواء هندي)، سوري (من أصناف الزاج)، سونيز، سوار السند (من حيوان)، سودانيات، سوبارزد، عظم (شجر)، عقيق.

حرف الفاء : فاز شامي (ورق)، فسوريقون.

حرف الصاد : صرصر، صاع صيني.

حرف القاف : قاتل أبيه، قاتل الذئب، قتاد (نبات)، قانصة الحبارى، قصم قريش (بزر شجرة التنوب)، قعبل (نوع من الكمأة)، قنهر (فانقاموز)، قيلونيا، قيطان.

حرف الراء : رابيشا (حيوان بحري)، رساع (حجر)، رشف (البهراج البرّي).

حرف الشين : شاطل (دواء هندي)، شاصلي (نبات)، شارق أبيض (عروق)، شجرة النيل، شقودنس، شواصرا (حشيش)، شوغيار (نبات).

حرف التاء : تدرج (حيوان كالدراج)، ترس (حشيشة)، تمساح، تنبين بحري، توبال النحاس، توبال الحديد، تودريبون، تومارسويس.

حرف الثاء : ثرمور (نبات)، ثوليا.

حرف الخاء : خانق الدب (نبات)، خانق النمر (نبات)، خذاورد، خرذار، خزّ، خشب الكولان.

حرف الذال : ذريرة، ذو الثلاثة أوراق (نبات)، ذبابس (نبات).

حرف الغين : غماليون (نبات)، غلنجة. ●

الحواشي

١ - أوجزنا ترجمة حياة حبيش التفليسي عن: آثار حبيش التفليسي، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ٢٩٢/٥٠.

٢ - ذكر الدكتور كمال السامرائي في مختصر تاريخ الطب العربي بأنَّ وفاته كانت سنة ٦٠٠هـ/ ١٢٢٣م نقلاً عن معجم المؤلفين، إلاّ أنّ الدكتور رمضان ششن في فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبات تركيا: ١٩٧، والأستاذ سالم عبدالرزاق في فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة في الموصل: ٣٢٣/٨ يؤكّدان ما ذكرناه وهو سنة ٦٢٩هـ.

٣ - آثار حبيش التفليسي، مجلة المجمع: ج٥/ ٢٩٢ - ٢٩٣.

٤ - فهرس المخطوطات الطبية العربية في مكتبة الدكتور سامي حداد: ٧٠.

٥ - مخطوطات المجمع العلمي العراقي: ٥٥/٣.

٦ - معجم المؤلفين: ١٨٩/٣.

٧ - فهرس منتقى أهم المخطوطات العربية في مكتبة جامعة البنجاب، مجلة المورد، مج٢٤/ ع٥٤/١.

٨ - هذه النسخة والنسخ الثلاث التالية ذكرها رمضان ششن في فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في تركيا: ١٦٨.

٩ - فهرس المخطوطات الطبية العربية في مكتبة الدكتور سامي حداد: ٦٩.

١٠ - فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامّة بالموصل: ٣٢٣/٨.

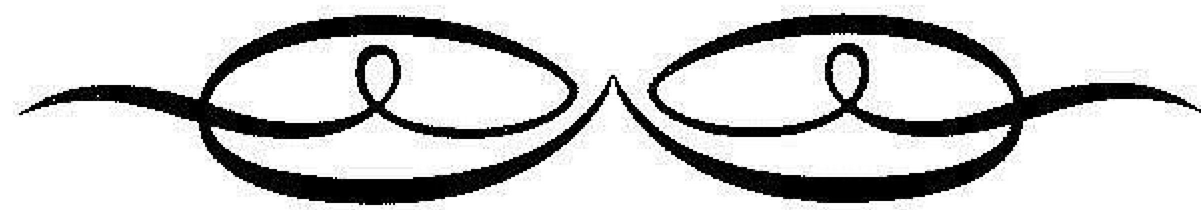
١١ - تقويم الأدوية المفردة. مخطوطة مكتبة الأوقاف بالموصل: ١.

١٢ - المصدر السابق نفسه: ١٩٢.

١٣ - كتب الطب العربي الإسلامي المصنّفة على شكل جداول (مقال)، مجلة آفاق الثقافة والتراث، س٣/ع٩/٨٩.

المصادر والمراجع

- **آثار حبيش التفليسي**، للدكتور حسين علي محفوظ، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج٥٠، دمشق، ١٩٧٥.
- **تقويم الأدوية المفردة**، لحبيش بن إبراهيم التفليسي، مخطوط، مكتبة الأوقاف بالموصل، رقم ٨.
- **فهرس مخطوطات الطب الإسلامي في مكتبات تركيا**، للدكتور رمضان ششن، ١٩٨٤م.
- **فهرس المخطوطات الطبية العربية في مكتبة الدكتور سامي حداد**، للدكتور فريد سامي حداد، معهد التراث العلمي العربي، جامعة حلب، حلب، ١٩٨٤م.
- **فهرس مخطوطات مكتبة الأوقاف العامّة، في الموصل**، لسالم عبد الرزاق، ط١، الموصل.
- **فهرس منتقى أهم المخطوطات العربية في جامعة البنجاب**، للدكتور أحمد خان، مجلة المورد، مج٢٤/ ع١/ ١٩٦٦م.
- **كتب الطب العربي الإسلامي المصنفة على شكل جداول**، مجلة آفاق الثقافة والتراث، س٣/ ع٩، دبي، ١٩٩٥م.
- **مختصر تاريخ الطب العربي**، للدكتور كمال السامرائي، ط١، بغداد، ١٩٨٥م.
- **مخطوطات المجمع العلمي العراقي**، لميخائيل عوّاد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٣م.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.



تعليقات أبي علي الصّدفي

على

نسخته المخطوطة من الجامع الصحيح

الدكتور/ محمد بن زين العابدين رستم
كلية الآداب
جامعة القاضي عياض
بني ملال - المغرب

لأهل الحديث عنايةٌ عظيمة خاصّة بأصول الكتب التي تَحَمّلوها عن مؤلِّفيها؛ أو رووها عمّن نقلها بالسند المتّصل إلى مُصنّفيها؛ ولقد ظهرت هذه العناية واضحةً بيّنة فيما قد وُجد مُدَوَّنًا في أوائل بعض أصول الكتب التي وصلت إلينا؛ من إثبات ما يُفيد مقابلة الأصل بأصلٍ آخر أقدم منه؛ أو قد سُمع على المؤلف؛ وأنّه كَتَب بخطّه بذلك؛ أوْ ما قد يُفيد تاريخ نَسْخ الأصل؛ ومكان ذلك؛ أوْ ذِكْر القَدر الفائت من كلام أصل المؤلف الذي استدركه صاحبُ الفَرْع من نُسخةٍ أخرى؛ أو بيانٍ لأسماء الحاضرين في أثناء الإملاء؛ أوْ إثباتٍ لفوائد متعلّقة باختلاف الرِّوايات الواردة في أصل المؤلّف؛ أوْ شَرحٍ لِمُشكل؛ أو بيانٍ لأمرٍ مُبهم؛ أو غير ذلك.

ومن الأصول العتيقة التي وصلت إلينا؛ الأصلُ النفيس من صحيح البخاري؛ بخطّ فخر الأندلس ورَيْحانَتها الحافظ أبي علي الصدفي؛ وتُعنى هذه الدراسة بالتعريف بصاحب الأصل؛ وبيان قيمة ما قد كَتَبَ بخطّه الرائق الجميل؛ كما أنّها تُعنى بالكلام على ما قَدْ وُجد مُدَوّنًا من تعليقات أبي علي الصدفي على نُسخته المخطوطة من الجامع الصحيح.

١ - تعريف مختصر بأبي علي الصدفي:

هو الحافظ أبو علي الحُسين بن محمد بن فِيُّره[1] بن حيون[2] الصَّدَفي[3] السرقسطي: المعروف بابن سُكرة[4]: مولده بسرقسطة في نحو سنة ٤٥٤هـ[5]؛ وقرأ بها القرآن الكريم على أبي الحسن ابن محمد صاحب أبي عمرو الدّاني[6]، ثمّ سمع بالمرية وبلنسية من طائفة من أهل العلم منهم:

١ - أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي[7].

٢ - أبو العبّاس أحمد بن عمر بن أنس العذري[٨].

ثمَّ رحل إلى المشرق سنة ٤٨١هـ[٩]، فلقي بقايا شيوخ إفريقية بالمهدية[١٠]، وكتب بالإسكندرية ومصر عن جماعة[١١]، ثمَّ حجّ من عامه الذي رَحَلَ فيه، فلقي بمكّة أبا عبدالله الحسين بن علي الطّبري[١٢]، وأبا بكر الطرطوشي[١٣]، وغيرهما[١٤]، ثمَّ أمعن أبو علي الصدفي في الرحلة؛ فدخل العراق، فسمع بالبصرة وواسط وبغداد[١٥]، ثمَّ دخل دمشق فسمع بها من طائفة من أهل العلم[١٦].

ثمَّ قَفَل راجعًا إلى بلده، فدخل الأندلس سنة ٤٩٠هـ[١٧]، حيث قصد مُرسية فاستوطنها، وأقبل هناك على نشر العلم وبثّه[١٨].

ولقد تولّى أبو علي الصدفي القضاء بمُرسية سنة ٥٠٥هـ، قال القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ): «فَحُمِدت سيرته، واشتدت في الحقّ شكيمته إلى أن استعفى، فلم يُعْفَ، فاختفى وغيّبَ وَجْهَهُ مدّة شُهور إلى أنْ أُعفي سنة ثمان وخمسمائة»[١٩].

ولقد أثنى أهلُ العلم من كُتّاب السِّير والتراجم على أبي علي الصدفي، فذكروا مِنْ علمه وفَضْلِهِ، يقول القاضي عياض: «.. وكان عارفًا بالحديث، قائمًا به، حافظًا لأسماء الرجال، عارفًا بقَويِّهم من ضَعيفهم، ذا دين متين، وخُلق حسن وصيانة، من أجَلّ مَنْ لقيناه»[٢٠].

وقال الضبّي (ت ٤٦٩هـ): «إمام محدث، زاهد، كثير الرواية... ولم يكن بشرق الأندلس في وقته مثله. في تقييد الحديث وضبطه، والعلوّ في روايته، مع دينه وفضله، وورعه وزهده»[٢١].

وقال ابن بشكوال (ت ٥٧٨هـ): «وكان عالمًا بالحديث وطرقه، عارفًا بعلله وأسماء رجاله ونَقَلَته، يُبصر المعدّلين منهم والمُجرّحين، وكان حسن الخطّ، جيّد الضبط، وكتب بخطّه علمًا كثيرًا وقَيَّدَه، وكان حافظًا لمصنّفات الحديث، قائمًا عليها، ذاكرًا لمتونها وأسانيدها ورُواتها...»[٢٢].

توفي أبو علي الصدفي شهيدًا، في وقعة كتندة[٢٣] سنة ٥١٤هـ[٢٤].

٢ - عناية أبي علي الصدفي بالجامع الصحيح

لم تكن عناية أبي علي الصدفي بالجامع الصحيح إلاّ جزءًا من عنايته بسائر كتب الإمام البخاري، فممَّا رَوَاه منها:

١ - التاريخ الكبير: ذلك أنّه يرويه بسنده عن أبي الحسن محمد بن سهل المقرىء عن البخاري[٢٥].

٢ - كتاب الضعفاء[٢٦].

وتظهر عناية أبي علي الصدفي بصحيح البخاري في الآتي:

أ - حرصه على سَمَاعه بالسَّنَد المتصل إلى جامعه، إذ يرويه عن القاضي أبي الوليد الباجي، عن أبي ذر الحافظ عن شيوخه الثلاثة فيه: أبي محمد السرخسي، وأبي إسحاق المستملي، وأبي الهيثم الكشميهني، عن الفربري عن البخاري[٢٧].

ب - عنايتُه بحفظ ما اشتمل عليه البخاري من أحاديث وأسانيد، وصرفه همَّتَهُ إلى وعي ذلك وعيًا تامًّا. يقول ابن فرحون (ت ٧٩٩هـ): «قال القاضي عياض: قال القاضي أبو علي ابن سُكَّرة لبعض الفقهاء: خذ الصَّحيحَ، فاذكر أيّ متن أردتَ، أذكر لك سنده، أو أي سندٍ أردت، أذكر لك مَتْنه»[٢٨].

ت - إقباله على كَتْبِ الجامع الصحيح، بخطٍّ مُجوَّد حسن، مع الإتقان الزّائد، والضبط الجيّد،

يقول ابنُ بشكوال منوِّهًا بذلك: «وكان حسن الخطّ، جيّد الضبط، وكتب بخطّه علمًا كثيرًا، وقيّده، وكان حافظًا لمصنّفات الحديث، قائمًا عليها، ذاكرًا لمتونها وأسانيدها ورُواتها، وكتب منها صحيح البخاري في سِفْر»[٢٩].

ج - حِرْصُه على الإفادة، وجُلوسه لِتَسْميع الجامع الصحيح، فلقد وصف القاضي عياض، صنيع الصَّدفي لمَّا دخل إلى الأندلس قافلاً من المشرق، فقال: «وَوَصَل الأندلس، فَرَحَلَ النّاسُ إليه، وكَثُر الآخذون عنه... واستوطن مرسية، وسمع منه النّاس كثيرًا، وسمع منه مَنْ هو في عِداد شيوخه، ومِمَّن سَمِعَ هو منه قبل»[٣٠].

فَمِمَّنْ سمع الجامع الصحيح على أبي علي الصدفي: أحمد بن محمد بن سعود، أبو جعفر[٣١]، وأحمد بن عبد الرحمن التجيبي[٣٢]، وابراهيم بن أحمد الدّاني[٣٣]، وإسماعيل بن أحمد الأسلمي المعروف بابن مهرة[٣٤]، وحسين بن محمد الأنصاري المُقرىء[٣٥]، ومحمد بن الحسن الأموي المعروف بابن برنُجال[٣٦]، والقاضي عياض[٣٧]، وطائفة غير هؤلاء»[٣٨].

٣ - النسخة الصدفية من الجامع الصحيح:

لقد أومأنا آنفًا إلى أنَّ أبا علي الصدفي كتب بخطّه الرائق المليح نسخة من صحيح البخاري في سِفْر، فما مصير هذا السّفر الجليل؟ وأين ذهب هذا الأثر النفيس؟ وهل ضاع في جملة ما قد ضاع من تراث الأندلس التّليد؟

وفي الحقّ، لقد جَدَّ علماؤنا في البحث عن هذا الأثر الأندلسي العظيم، حتى وقفوا على خَبَره، وكشفوا عن حقيقة أمره وجوهره، وكان الحافظ محمد بن عبد السلام النّاصري الدّرعي (ت١٢٣٩هـ) من أوائل الواقفين عليه: إذ يقول في أثناء كلامٍ له عمّن لقيه بطرابلس في رحلته الصغرى: «... وممّن بقي بقيد الحياة ممّن كنتُ اجتمعت به في الرحلة الأولى الشابّ الأرضي الدّين الخيّر أبو العبّاس أحمد أبو الطبل... ومن الكنوز التي وقفتُ عليها بيد أبي الطبل المذكور نسخة من صحيح الإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، في مجلد، بخط الحافظ أبي علي الصدفي، شيخ القاضي عياض، قال اشتراها بثمنٍ بخسٍ... وراودته على بيعها، عازمًا على إعطائه مئة دينار ذَهَبًا فيها، فامتنع»[٣٩].

ويصف ابن عبد السلام النّاصري نسخة الصدفي، فيقول: «وقد كانت تداوَلتها الأيدي بالأندلس ومصر في سالف القرون، وعليها من سَمَاعات العلماء: عياض فَمَنْ دُونَه إلى الحافظ ابن حجر... وكتب عليها الحافظ السّخاوي ما نَصُّه: «هي الأصل الذي يُعتمد عليه، ويرجع عند الاختلاف إليه، ولقد اعتمد عليها شيخنا الحافظ أبو الفضل بن حجر، حالة شرحه للجامع الذي سمّاه فتح الباري، وعليها أيضًا ما نصُّه لكاتبه ابن العطّار في الشيخ الإمام الحافظ أبي علي حسين بن محمد بن عيسى الصدفي كاتب هذا البخاري:

قد دامَ بالصَّدفي العلمُ منتشرًا
وَجَلَّ قدرُ عياض الطاهر السَّلَف

ولا عجبٌ ما إذا أبدى لنا دُرَرًا
ما الدُّرُّ، مظهرُه، إلا من الصَّدف

وقلتُ[٤٠] أيضًا في سَيِّدنا ومولانا قاضي القضاة بُرهان الدين بن جماعة الكناني الشافعي... وقد

حَمَلْتُ لَهُ هذه النسخة لمجلسه بالصّالحية في العشر الأول، من رجب الفرد سنة اثنتين وثمان مئة، فنظر فيها وقال: لَوْ كُتبت واضحة بخطٍّ حسن، وقُوبلت على هذه لكانت أحسن، فإنَّ كاتبها رجلٌ جليلُ القدْر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

رأى البخاريَّ بخطّ الحافظ الصّدفي
قاضي القضاة إمام النبل والسّلف
جمالُ واسطةِ العِقد الثمين، لَهُ
ولا عجيبٌ بميل الدرّ للصدف[41]

ولقد تحدّث ابنُ عبد السلام النّاصري أيضًا عن أصل الصدفي في كتابه: (المزايا فيما حَدَث من البدع بأمّ الزوايا) فَوَصَفَهُ بأنّه: «في جزءٍ واحد، مَدْمُوج لا نَقْط به أصْلاً، على عادة الصّدفي، وبعض الكُتّاب، إلاّ أنَّ بالهامش فيه كثرة اختلاف الروايات، والرمز عليها، وفي آخره سماع عياض وغيره من الشيخ بخطّه. وفي أوّله كتابة ابن جماعة الكناني، والحافظ الدمياطي، وابن العطّار، والسّخاوي قائلاً: هذا الأصلُ هو الذي ظفر به شيخنا ابن حجر العسقلاني، وبنى عليه شرحه «الفتح»، واعتمد عليه؛ لأنّه طيفَ به مشارق الأرض ومغاربها الحرمين ومصر والشام والعراق والمغرب، فكان الأولى بالاعتماد...»[42].

وممّن وقف على النسخة الصدفية أبو العبّاس أحمد بن محمد بن الشيخ أبي محمد عبدالقادر الفاسي، حيث وصفها في رحلته الحجازية فقال: «وقفتُ بمحروسة طرابلس - صانها الله تعالى - على نسخة من البخاري في سِفرٍ واحد، في نحو من ست عشرة كُرّاسة: وفي كلّ ورقة خمسون سطرًا من كلّ جهة، وكلّها مكتوبة بالسّواد لا حمرة بها أصلاً. وهي مبتدأة بما نصّه: بسم الله الرحمن الرحيم، وصلّى الله على سيّدنا محمد نبيّه، كيف كان بَدْءُ الوحي إلى رسول الله ﷺ، وعند تمام كلّ حديث صورة ا هـ، ولا نَقْط بها إلاّ ما قَلّ، وبآخرها عند التّمام ما صورتُه: آخر الجامع الصحيح الذي صنّفه أبو عبدالله البخاري رحمه الله، والحمد لله على ما منَّ به، وإيّاهُ أسْألُ أنْ ينفع به، وكَتَبَهُ حسين ابن محمد الصدفي، من نسخةٍ بخط محمد بن علي ابن محمود، مقروءة على أبي ذر رحمه الله، وعليها خطّه، وكان الفراغ من نسخه يوم الجمعة ٢١ محرّم عام ثمانية وخمس مئة، والحمد لله كثيرًا كما هُوَ أهلُه وصلواته على محمد نبيّه ورسوله ﷺ كثيرًا، وعلى ظهرها: كتاب الجامع الصحيح من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيّامه، تصنيف أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، رواية أبي عبدالله محمد بن يوسف الفربري، عنه رحمه الله، لحُسين بن محمد الصدفي، أَوْقفني على هذه النسخة المباركة مُحِبُّنا الفقيه الناسك، ذو الأخلاق الحسنة سيدي الحاج أحمد بوطبل، وذكر لي حفظه الله - أنّه اشتراها من إسطنبول، وحيث اشتراها اجتمع علماؤها وقالوا له: أخْليتَ إسطنبول... وعليها إجازة الصدفي للقاضي عياض في جملة الفقهاء بسماعهم له في المسجد الجامع بمرسية، وعلى ظهرها أيضًا: هذه النسخة جميعها بخط الإمام أبي علي الحسين بن محمد الصدفي، شيخ القاضي عياض، وهي أصل سَمَاع القاضي عليه، كما ترى في الطبقة المقابلة لهذه، وهي الأصل الذي يُعتمد عليه، ويُرجع عند الاختلاف إليه، ولقد اعتمد عليها شيخنا الحافظ أبو الفضل ابن حجر، حَالَةَ شرحه للجامع الذي سَمّاهُ «فتح الباري»[43].

وإنّما أمعنتُ في ذكر هذه النّقول - على طولها - لأنّها توقفنا على معلوماتٍ مهمّة تتعلق بنسخة

صحيح البخاري التي نسخها أبو علي الصدفي بخطّه، فمن ذلك:

١ - بيانٌ للأصل الذي اعتمده الصدفي، في كتابة نسخته؛ إذ هو بخط محمد بن علي بن محمود، مقروء على الحافظ أبي ذر المتوفى سنة ٤٣٥هـ، وعليه خَطُّه بذلك.

٢ - بيانٌ لتاريخ الفراغ من كتابة النسخة الصدفية؛ إذ كان تمامُ النسخ سنة ٥٠٨هـ، وذلك قبل وفاة أبي علي الصدفي بستة أعوام، ويُستفاد من ذلك أنَّ الصدفي كتب نسخته، بعد أنْ عاد من المشرق بأعوام عديدة، ثمَّ جلس لإسماع الجامع الصحيح بالمسجد الجامع بمرسيّة مرّاتٍ كثيرة، ولا شكَّ أنَّ ما قد يَنْسَخُهُ المرء بأخرةٍ على كبر في السنّ، بعد الاطّلاع الواسع، والمعرفة التامّة، أجَلُّ وأرفع ممّا قد يَنْسخه في أَوَّلِيَّتِهِ.

٣ - حصول العلم بحالِ مخطوط أبي علي الصدفي: إذْ هو في سِفرٍ واحد كما قال ابن بشكوال[٤٤]، في نحو ستّ عشرة كرّاسة، وفي كلّ ورقة خمسون سطرًا من كلّ ناحية، بخطٍ مدموج غير منقوط، ولقد كُتب هذا الأصل بالسّواد، ولا حُمرة به أصلاً، وجرى أبو علي الصدفي فيه على فَصْل كلِّ حديثٍ عن آخر بقوله: اهـ، دلالةً منه على نهاية ألفاظ الحديث، كما جرى فيه على إثبات التعليقات في الحاشية.

٤ - بيان لنفاسة هذا الأصل، وتنويهٌ بجلالته؛ إذ فيه سماعاتٌ جملةٍ من أكابر أهل العلم، كالقاضي عياض، وابن جماعة الكناني، والحافظ الدمياطي، وابن العطّار، والسّخاوي، كما أنَّ فيه إفادةً من السّخاوي، بأنَّ شيخه الحافظ ابن حجر وقفَ على أصل أبي علي الصدفي، واعتمد عليه حالةَ شرحه للجامع الصحيح، ثقةً منه بأنَّ أنظارَ أهلِ العلم في المشرق والمغرب قد توالت عليه تصحيحًا وتنقيحًا.

٥ - حصول العلم بانتقال النسخة الصدفية، من الأندلس إلى إسطنبول، ومن هناك إلى طرابلس بليبيا، ويرجِّح الدكتور عبد الهادي التازي أن تكون النسخة الصدفية قد وصلت إلى المغرب، وإلى فاس بالذات، وهناك قضتْ ردحًا من الزمان قبل أن تنتقل إلى إسطنبول. ويعزو الدكتور - سلّمه الله - وجه انتقالها من الأندلس إلى فاس إلى أحد أمرين: الأول: انتقال النسخة من الأندلس إلى فاس بوساطة سِفَارةٍ بين ملوك المغرب، وحُكّام إسبانيا. الثاني: انتقال النّسخة من الأندلس إلى فاس عن طريق بعض ذُرِّية الحافظ أبي علي الصّدفي[٤٥].

«ومن فاس انتقلت - المخطوطة - إلى إسطانبول عن طريق وِفادة علمية، أو سفارة سياسية؛ فقد كان هناك جسرٌ يربط بين المغرب وبين الآستِانة، وبخاصّةٍ أيّام السَّعديين»[٤٦].

ولقد انقطع خبرُ النّسخة الصّدفية من سنة ١٢١١هـ حتى جاءت العلاّمةَ عبدالحي الكتّاني بُشرى عظيمة، بوجودها بمكتبة أحمد الشريف بن محمد الشريف السنوسي بليبيا، وذلك في نصّ رسالةٍ بعث بها الشريف المذكور إلى الكتّاني يقول فيها: «نُسخة البخاري التي بخط الصدفي عندي، في الكتب التي بجغبوب يحفظها الله»[٤٧].

وفي سنة ١٣٨٤هـ زار الدكتور عبدالهادي التازي مكتبة الجغبوب، للبحث عن أصل الصدفي، بيدَ أنّه لم يقف عليه فيها، ووقف على ما يُفيد أنَّ

الشيخ الفاضل ابن عاشور قد استعار الأصل المذكور من مكتبة الأوقاف ببنغازي وحَمَلَهُ معه إلى تونس[٤٨].

ولقد بعثَ في طَلَبِها الملكُ الإدريسي ابن المهدي، فَجيء بها من تونس إلى طرابلس[٤٩]، حيث بقيت هناك إلى اليوم[٥٠].

٤ - تعليقات الصدفي على نسخته من الجامع الصحيح

لمّا كان أصل أبي علي الصّدفي غير مطبوع إلى يومنا هذا، صَحَّ منّي العزم على المرور على «فتح الباري» للحافظ ابن حجر، والتقاط كلّ ما قَدَرْتُ عليه من نُقول ابن حجر التي استفادها من تعليقات الصّدفي على نُسخته من الجامع الصحيح، ولقد وقفتُ من ذلك على أربعة عشر موضعًا، أنا ذاكرها هنا على النحو الآتي:

١ - رَتَّبْتُ المواضع المستخرجة على الكتب والأبواب وِفْقَ ترتيب الجامع الصحيح.

٢ - بادرتُ إلى ترقيم الكتب والأبواب، التي وردت فيها النّقول عن الصدفي، وتابعتُ في ذلك ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، في الطبعة التي أشرف عليها الشيخ عبدالعزيز بن باز من «فتح الباري».

٣ - ابتدأت النصّ المنقول بقولي: «قال ابن حجر»، ثمَّ أتبعتُ ذلك بِذِكْرِ مناسبة النصّ وسياقه.

٤ - خرّجتُ النصّ المنقول، وعَزَوْتُ ما قَدْ وَرَدَ فيه من حديثٍ إلى موضعه من الصّحيح.

٥ - ذكرتُ ما قَدْ علّق به الحافظ ابن حجر على نقول الصّدفي.

وهذا أوانُ الشروع في المقصود بمشيئة الواحد المعبود.

١٣ - كتاب العيدين.

٢٤ - باب من خالف الطريق إذا رجع يوم العيد.

١ - قال ابن حجر في شرح قول البخاري: «تابَعَه يونس بن محمد عن فُليح، وحديث جابر أصَحُّ»[٥١]: «كذا عند جمهور رُواة البخاري من طريق الفربري، وهو مشكلٌ؛ لأنَّ قوله: «أصحّ» يُبَايِنُ قوله: «تابعه»، إذْ لو تَابَعَهُ لَسَاوَاهُ، فكيف تتجه الأصحية الدالّة على عدم المساواة؟... وقال أبو علي الصدفي في حاشية نسخته التي بخطّه من البخاري: «لا يظهر معناهُ من ظاهر الكتاب، وإنّما هي إشارة إلى أنَّ أبا تميلة ويونسَ المتابع له خُولِفا في سَنَد الحديث، وروايتهما أصحّ، ومخالفهما - وهو محمد بن الصّلت - رَواهُ عن فليح شَيْخِهما، فخالفهما في صحابيه فقال: عن أبي هريرة»[٥٢].

٢٤ - كتاب الزكاة

باب[٥٣]

٢ - قال ابن حجر عند شرح حديث عائشة أنَّ بعضَ أزواج النبي ﷺ قُلْنَ للنبي ﷺ: «أيُّنا أسرعُ بكَ لُحُوقًا؟ قال: أطولكُنَّ يدًا، فأخذوا قَصبة يزرعونها فكانت سَوْدة أطولهن يدًا...»[٥٤]: «... وقرأتُ بخط الحافظ أبي علي الصدفي: «ظاهرُ هذا اللفظ، أنَّ سَوْدة كانت أسرع، وهو خلاف المعروف عند أهل العلم، أنَّ زينب أوّل مَنْ ماتَ من الأزواج»، ثمَّ نَقَلَهُ عن مالك من روايته عن الواقدي، قال: «ويُقَوِّيه رواية عائشة بنت طلحة»[٥٥].

٥٥ - باب العُشر فيما يُسقى من ماءِ السماء وبالماء الجاري...

٣ - قال ابن حجر عند قول البخاري عَقِبَ حديث ابن عمر[٥٦]: «قال أبو عبدالله: «هذا تفسيرُ

الأوّل؛ لأنّه لم يُوقّتْ في الأوّل، يعني حديث ابن عمر: «فيما سقت السّماء العُشر»، وبيّنَ في هذا ووقّت، والزيادة مقبولة...». هكذا وَقَعَ في رواية أبي ذر هذا الكلام، عَقِبَ حديث ابن عمر في العَثريّ... وَجَزَم أبو علي الصّدفي بأنّ ذِكْرَهُ عَقِبَ حديث ابن عمر من قِبَل بعضِ نُسّاخ الكِتاب انتهى»[٥٧].

٦٥ - ما يُستخرج من البحر...

٤ - قال ابنُ حجر عند قول البخاري: «وقال اللّيث...»[٥٨]: «هكذا أَوْرَدَهُ مختصرًا، وقد أَوْرَدَهُ ثمَّ وَصَلَهُ في البُيوع... وَوَقع هنا في روايتنا من طريق أبي ذر مُعَلّقًا... وقرأتُ بخط الحافظ أبي علي الصدفي: «هذا الحديث رواهُ عاصم بن علي عن اللّيث، فَلَعلَّ البخاري إنّما لم يُسنده عنه، لكونه ما سَمِعَهُ منه، أو لأنّه تفرّدَ به، فلم يوافقه عليه أحدٌ، انتهى به»[٥٩].

٢٩ - كتاب فضائل المدينة

٣ - باب المدينة طَابَة

٥ - قال ابن حجر في شرح حديث الباب[٦٠]: «...وقرأتُ بخط أبي علي الصدفي في هامش نسخته من صحيح البخاري بخطّه: قال الحافظ: أمرُ المدينة في طِيب تُرابها وهوائها، يجده من أقام بها، ويجد لِطِيبها أقوى رائحة، ويتضاعف طيبُها فيها عن غيرها من البلاد، وكذلك العُود وسائر أنواع الطّيب»[٦١].

٣٤ - كتاب البيوع

٨٤ - باب تفسير العرايا...

٦ - قال ابن حجر عند شرح قول البخاري في الترجمة: «وقال ابنُ إدريس: العَريّةُ لا تَكونُ إلاّ بالكيل من التّمرِ يدًا بيد، ولا تَكونُ بالجُزاف»، «ابن إدريس هذا رَجّحَ ابنُ التين أنّهُ عبدالله الأودي الكوفي... وجزم المِزّي في «التهذيب» بأنّه الشّافعي... وقد جاء عن الشافعي بلفظٍ آخر قَرَأْتُهُ بخطّ أبي علي الصدفي. بهامش نسخته قال: لفظُ الشافعي: «ولا تُبتاعُ العرية بالتمر، إلاّ أنْ تُخْرَصَ العرية كما يخرص المعشر، فيقال: فيها الآن كذا وكذا من الرُّطب، فإذا يبس كان كذا وكذا، فيدفع من التمر بكيله خَرْصًا، ويقبض النّخلة بثمرها قبل أنْ يتفرّقا، فإن تفرّقا قبل قبضها فسد»[٦٢].

٨٥ - باب بيع الثّمار قبل أن يبدو صلاحُها.

٧ - قال ابن حجر عند قول البخاري: «رواهُ علي ابن بَحر، حدّثنا حكّام حدّثنا عنبسة...»[٦٣]: «وعنبسة... هو ابن سعيد بن الضُّريس... وقد روى أبو داود حديث الباب، من طريق عنبسة ابن خالد عن يونس بن يزيد، وهو غيرُ هذا، وقد خَفِي هذا على أبي علي الصَّدفي، فرأيتُ بخطّه في هامش نُسخته ما نصُّه: «حديث عنبسة الذي أخرجه البخاري عن حَكّام: أخرجه الباجي من طريق أبي داود عن أحمد ابن صالح عن عنبسة، انتهى»[٦٤].

٤٩ - كتاب العِتق.

٢ - باب أيُ الرّقاب أفضل.

٨ - قال ابنُ حجر: «قوله: «تُعِين ضَائِعًا»[٦٥]، ... وقال أبو علي الصَّدفي، ونقلتُه من خطّه: رَواهُ هشام بن عُروة بالضاد المعجمة والتّحتانيّة، والصَّواب بالمُهملة والنّون كما قال الزّهري»[٦٦].

٥٣ - **كتاب الصُّلح.**

٥ - **باب إذا اصطلحوا على صُلح جورٍ، فالصُّلح مَرْدود.**

٩ - قال ابن حجر: «قوله: حدّثنا يعقوب»[٦٧]: ... وقد جَزَمَ أبو علي الصّدفي بأنّه الدّورقي»[٦٨].

٦٥ - **كتاب التفسير.**

١٧ - **باب «لقد تاب الله على النبيّ...».**

١٠ - قال ابن حجر: «وقوله هنا: «حدّثنا أحمد بن صالح حدّثني ابنُ وهب أخبرني يونس، قال أحمد وحدّثنا عَنْبسة حدّثنا يونس»[٦٩]، مراده أنَّ أحمد بن صالح رَوَى هذا الحديث عن شيخين عن يُونس، لكن فَرَّقَهُما لاختلاف الصِّيغة، ثمَّ إنَّ ظاهره أنَّ السَّند عنهما مُتّحد، وليس كذلك، لأنَّ في رواية ابن وهب أنَّ شيخ ابن شهاب هنا هو عبدالرحمن بن كعب، كما في رواية عنبسة، وليس كذلك؛ بل هو في رواية ابن وهب عبدالرحمن بن عبدالله بن كعب، كذلك أخرجه النّسائي عن سُليمان بن داود المهري عن ابن وهب، ولعلّ البخاري بَنَاهُ على أنَّ عبدالرحمن نُسب لجدّه، فتتحد الروايتان، نَبَّهَ على ذلك الحافظ أبو علي الصّدفي، فيما قرأتُهُ بخطِّه بهامش نسخته»[٧٠].

٢٠ - **طه ...**

١١ - قال ابنُ حجر: «... وقرأتُ بخط الصَّدفي في هامش نسخته: «بَلَغَنا أنَّ موسى عليه السّلام، حين كَلَّمَهُ اللهُ قامَ على رِجْلٍ، ورَفَع أخرى، فأنزل الله تعالى طه، أيْ طأ الأرض»[٧١].

٦٦ - **سورة التحريم ...**

٢ - **باب تبْتغي مرْضاة أزواجك...**

١٢ - قال ابن حجر عند شرح حديث الباب[٧٢]. «وقوله في هذه الطريق: «ثمَّ قال عمر رضي الله عنه: والله إنْ كُنَّا في الجاهلية ما نعد للنِّساءِ أمرًا، حتى أنزل اللهُ فيهنَّ ما أنزل»، قرأتُ بخط أبي علي الصّدفي في هامش نُسخته: قيل لا بُدَّ من اللاّم للتأكيد»[٧٣].

٧١ - **سورة نوح.**

١ - **باب «وَدًّا ولا سُواعًا ولا يَغُوثَ ويَعوق».**

١٣ - قال ابنُ حجر: «قوله: «ونَسْرٌ، أسْماءُ قومٍ صالحين من قوم نُوح» كذا لَهم، وسقط لفظ: «وَنَسْر» لغير أبي ذر، وهو أولى، وزَعَمَ بعضُ الشرّاح أنَّ قولَهُ: «ونَسْرٌ»، غلطٌ، وكذا قرأتُ بخطِّ الصَّدفي في هامش نسخته»[٧٤].

٦٧ - **كتاب النّكاح.**

٨٣ - **باب موعظة الرّجل ابنتَهُ لِحَالِ زَوْجِها.**

١٤ - قال ابنُ حجر: «قولُه: «أفَتَأْمَنِينَ أنْ يغضبَ اللهُ لغضب رسول الله ﷺ، فَتَهْلكي»، ... وتقدّم في باب المعرفة من كتاب المظالم: «أفتأمنِ أنْ يغضب اللهُ لِغَضَب رسوله، فَتَهْلَكين»، قال أبو علي الصّدفي: الصّواب: «أفَتَأْمنين»، وفي آخره: «فَتَهْلكي»[٧٥].

٥ - **التعليق على النُّصوص المستخرجة:**

للنَّاظر في النُّصوص المستخرجة من فتح الباري أنْ تَعِنَّ لَهُ جُملةٌ من الملاحظات، نُجمل القولَ فيها على النحو الآتي:

١ - يُستفاد من النُّصوص المستخرجة أنَّ الحافظَ ابن حجر قد وَقَفَ على أصل أبي علي الصَّدفي، وبَاشَرَ العَملَ عليه، في أثناء شَرْحه للجامع الصّحيح. وهذا أمرٌ قد استفدناه قبلُ من كلام شمس الدين السّخاوي، بَيْد أنّه ازداد رُسُوخًا من خلال النُّقول التي سُقْنَاها،

فالحافظ ابنُ حجر يقول في بعضها: «قرأتُ بخطّ الحافظ أبي علي الصّدفي»، أو يقول: «وقد خفي هذا على أبي علي الصّدفي، فرأيتُ بخطِّه في هامش نُسخته».

ولم يكن الحافظُ ابن حجر مُجَرَّدَ مستفيدٍ من تعليقات الصَّدفي، بل كان أحيانًا ينتقد صنيعه فيها، بما قد يظهر له من رأي ونَظَر، ولقد اعترض ابن حجر على الصّدفي - في هذه النقول - في ثلاثة مواضع، أَوْمَأنا إليها في مَوَاطِنِهَا قَبْلُ.

ويغلب على الظن أنَّ ما استفادَهُ ابنُ حجر من الصَّدفي قد أَوْرَدَهُ بِحُروفه من غير تصرّف، وَيَتَعَيَّن المصيرُ إلى ذلك، إذا نَصَّ الحافظُ عليه بقوله عند تمام النّقل: «انتهى».

٢ - يُعلم من النّصوص المُستخرجة، مَوْضِعُ تعليقاتِ أبي علي الصَّدفي من نُسخته، فهذه التعليقات - وذلك هو الظنُّ بها - مُثْبَتةٌ في هامش الأصل، غيرُ مُخْتَلِطَةٍ بالمتن.

٣ - يُستفاد من النّصوص المستخرجة موضوعُ تعليقات أبي علي الصّدفي، فهذه التعليقات - بالجملة - إمَّا كلامٌ في الأسانيد، أو كلامٌ على المُتون، أو كلامٌ على بعض صَنيع البُخاري في التراجم، أو كلامٌ على تصرّفات بعضِ نُسَّاخ الجامع الصحيح، وهي في الأحوال الأربعة المتقدمة، إمَّا استشكالٌ لأمر، وإما إفادة بأمر.

٤ - يُعلم من النّصوص المُستخرجة مقامُ أبي علي الصَّدفي من العلم، ومقداره من الفَهم؛ لأنّه عُنِيَ بالجامع الصحيح روايةً ودراية، فكان حافظًا لمتونه، مُذاكرًا بأحاديثه، وكان مع ذلك مُتَفَقِّهًا في معانيه، عارفًا بمقاصد كتبه وأبوابه.

وبعد، فإنَّ هذا البحث يُرجى به السُّلُوُّ لبعض الوقت، حتى يخرج أصل أبي علي الصَّدفي مطبوعًا في حُلَّةٍ يَرْضى عنها أهلُ العلم، إحياءً لذكرى حافظٍ كبير طافَ المشرق والمغرب لتصحيح أصْله، في عصرٍ قَوِيَتْ فيه الهِمَمُ، وعَظُمَتْ فيه العَزائمُ، فَتَفَتَّقت المَلَكاتُ عن عطاءٍ حضاري تَرَدَّد أثَرُه في الأوّلين والآخرين. ●

●●●

الحواشي

١ - بكسر الفاء، وسكون الياء، وتشديد الراء المهملة وضَمِّها، هكذا ضبطه ابن فرحون في الديباج المذهّب: ١٧٤، وقال: «اسم جدّه، وهو اسمٌ أعجمي بلغة أعاجم الأندلس، ومعناه الحديد».

٢ - بحاء مُهملة مفتوحة بعدها ياء مشددة مضمومة، قال ابن فرحون في الديباج المذهّب: ١٧٤: «اسمٌ مصغّر من يحيى».

٣ - الصّدفي: بفتح أوّله وثانيه: هكذا ضَبَطَهُ المقري في أزهار الرياض: ١٥١/٣.

٤ - فهرس ابن عطية: ٩٩، والغنية: ١٢٩، وبغية الملتمس: ٣٣١/١، وسكرة: بضم السّين المُهملة، وفتح الكاف المشدّدة: مؤنث سكر، انظر: أزهار الرياض: ١٥١/٣.

٥ - الغنية: ١٢٩.

٦ - الديباج المذهّب: ١٧٣.

٧ - المتوفى سنة ٤٩٤هـ، انظر ترجمته في: الصلة: ٢١٧/١، وتذكرة الحفاظ: ١١٧٨/٣.

٨ - المتوفى سنة ٤٧٨هـ، انظر ترجمته في: الصلة: ١١٥/١، والإشراف على أعلى شَرَف: ٩٣ - ٩٥.

٩ - فهرس ابن عطية: ٩٩، والصلة: ٣٣٥/١، وأزهار الرياض: ١٥١/٣.

١٠ - الغنية: ١٢٩.

١١ - فهرس ابن عطية: ٩٩، والغنية: ١٢٩.

١٢ - الغنية: ١٢٩، والصلة: ٣٣٥/١.

١٣ - بغية الملتمس: ٣٣١/١، والصلة: ٣٣٥/١.

١٤ - الصلة: ٣٣٥/١.

١٥ - الغنية: ١٣٠، وأزهار الرياض: ١٥٢/٣.

١٦ - أزهار الرياض: ١٥٢/٣.

١٧ - المصدر السابق.

١٨ - الصلة: ١/٢٣٦، وأزهار الرياض: ٣/١٥٢.

١٩ - الغنية: ١٣١.

٢٠ - الغنية: ١٣١.

٢١ - بغية الملتمس: ١/٢٣١.

٢٢ - الصلة: ١/٢٣٦.

٢٣ - ويقال لها أيضًا: قُتُندة - بالقاف -: مدينة بالأندلس من عمل سرقسطة، وبها كانت الوقعة التي حقَّت فيها الهزيمة على المسلمين، واستشهد فيها بعضُ أهل العلم، وانظر: معجم البلدان: ٤/٢١٠، وأزهار الرياض: ٣/١٥٣.

٢٤ - فهرس ابن عطية: ١٠٠، والغنية: ١٣١، والصلة: ١/٢٣٧.

٢٥ - فهرس ابن عطية: ١٠١، والغُنية: ١٣٦.

٢٦ - برنامج التُّجَيْبي: ٢٦٠ - ٢٦١.

٢٧ - الغنية: ٣٤، وتذكرة الحفّاظ: ٤/١٢٥٥.

٢٨ - الديباج المذهّب: ١٧٤.

٢٩ - الصلة: ١/٢٣٦.

٣٠ - الغنية: ١٣٠.

٣١ - انظر ترجمته في معجم ابن الأبّار: ١٨.

٣٢ - ترجمته في معجم ابن الأبّار: ٥٣.

٣٣ - معجم ابن الأبّار: ٦٩ - ٧٠.

٣٤ - معجم ابن الأبّار: ٧٥.

٣٥ - معجم ابن الأبّار: ٨٨ - ٨٩.

٣٦ - معجم ابن الأبّار: ١٣٦ - ١٣٨.

٣٧ - الغنية: ٣٤. ولقد كان أبو علي الصّدفي حريصًا على إفادة القاضي عياض أتمَّ الحرص: فلقد ذكر ولدُ القاضي في التعريف بالقاضي عياض: ٧ - ٨ خروج أبيه إلى الصدفي، عازمًا لقاءَه بمرسية، فَوَجَدَهُ مُختفيًا، فأقامَ مدّة يُقابل كُتُبَهُ بأصولِ الحافظ أبي علي، إلى أنْ جَلَسَ الصَّدفي للتّسميع، قال ولَدُ عياض: «حكى أبي - رحمةُ الله عليه - أنَّ القاضي أبا علي ﷺ قال له: لولا أنَّ اللهَ يَسَّرَ خُروجي بِلُطفِهِ. لكنتُ عزمتُ أنْ أُشعِرَكَ بموضعٍ يقع عليه الاختيارُ من بلاد الأندلس، لا يُؤْبَهُ لكوني فيه، تَرحلُ إليه وأخرجُ مختفيًا إليه بأُصولي. فَتَجِدُ ما ترغب، لِما كان في نفسي من تعطيل رحلتك، وإخْفاقِ رغْبَتِك».

٣٨ - انظر طائفة ممّن سمع على أبي علي الصَّدفي، الجامعَ الصحيح، أو أجازَهُ به في: المعجم في أصحاب القاضي الصّدفي: ١٥٢، ١٦٦، ١٧٣، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٨٦، ٣٠١.

٣٩ - كتب النّاصري هذا سنة ١٢١١هـ. وانظر: «صحيح الإمام البخاري بخط الحافظ الصّدفي»، للدكتور عبدالهادي التّازي، مجلة دعوة الحق، العدد الثامن، السنة ١٥/١٣٩٣هـ: ٢٤.

٤٠ - القائل ابن العطّار.

٤١ - صحيح الإمام البخاري بخطّ الحافظ الصّدفي: ٢٤ - ٢٥، وفهرس الفهارس والاثبات: ٢/ ٧٠٦ - ٧٠٧.

٤٢ - صحيح الإمام البخاري بخط الحافظ الصّدفي: ٢٥.

٤٣ - فهرس الفهارس: ٢/٧٠٨، وهذه السّطور الأخيرة من كلام السّخاوي، كما مرَّ مُبَيَّنًا مع النّاصري.

٤٤ - الصلة: ١/٢٣٦.

٤٥ - صحيح الإمام البخاري بخط الحافظ الصّدفي: ٢٨ - ٢٩.

٤٦ - المصدر السابق: ٢٩.

٤٧ - فهرس الفهارس: ٢/٧٠٩.

٤٨ - صحيح الإمام البخاري بخط الحافظ الصّدفي: ٢١ - ٢٣.

٤٩ - المصدر السابق: ٣٣.

٥٠ - هذا الذي جَزَمَ به شيخُنا العلاّمةُ محمد ابن الأمين بوخبزة التّطواني حفظه الله، فيما كَتَبَ به إليه حيث قال: «ونُسخة ابن سُكَّرة موجودة بطرابلس، أكَّدَ لي هذا دكاترة ليبيُّون لقيتُهم بمكّة». قلتُ: وكانت رحلة شيخنا إلى مكّة - شَرَّفها اللهُ - سنة ١٤٢٠هـ.

وفي بعض مكتبات المغرب، نسختان خطيّتان قُوبِلَتا على أصل الصّدفي:

- الأولى: موجودة بالخزانة الملكية بالرباط برقم ٥٠٥٢ في مجلد ضخم، ذي خط أندلسي رقيق مدموج، وفيه: «بلغت المقابلة على جهد الاستطاعة، والحمد لله، وصلّى الله على سيّدنا محمد، من نسخة الصّدفي بخطّه، والتي نَسَخَ من نُسخة القاضي الباجي بخطّه...». ويُستفاد من ذلك أنَّ الصَّدفي كَتَبَ بخطّه نسختين. إحداهما من أصل محمد بن علي بن محمود، وهي المشهورة، والموجودة بطرابلس، والثانية هي النّسخة التي انتُسِخَتْ منها هذه النسخة الموجودة بالخزانة الملكية.

- الثانية: موجودة بالخزانة العامّة بالرباط برقم ١٣٣٩د، وهي النسخة السّعادية، نسبةً إلى أبي عمران موسى بن سعادة الأندلسي صهر الصّدفي المتوفّى بعد سنة ٥٢٢هـ تقديرًا، والموجود من هذه النّسخة ثلاثة أسفار: الثاني والرّابع والخامس، وعن هذه النسخة كتبَ الشيخ عبدالحيّ الكتّاني كتابه الموسوم بـ: «التنويه والإشادة بمقام ورواية ابن سعادة». ولقد طُبع بفاس سنة ١٣٤٦هـ. وانظر: مدرسة الإمام البخاري في المغرب: ١/ ٦٧ - ٦٨، و٧٤ - ٧٥.

٥١ - قاله البخاري عَقِبَ حديث جابر برقم ٩٨٦.

٥٢ - فتح الباري: ٢/ ٤٧٣ - ٤٧٤. وقال ابن حجر تعليقًا على كلام الصّدفي: «قلتُ: فيكون معنى قوله: «وحديث جابر أصحّ: أي من حديث منْ قال فيه عن أبي هريرة».

٥٣ - هكذا ورد هذا الباب عند الإسماعيلي، وسقط أصلًا من

رواية أبي ذر، قال ابن حجر: «فعلى روايته هو من ترجمة «فضل صدقة الصحيح...». انظر: فتح الباري: ٣/٢٨٦.

٥٤ - حديث رقم ١٤٢٠.

٥٥ - الفتح: ٣/٢٨٦، ورواية عائشة بنت طلحة عن عائشة: «فكانت أطولنا يدًا زينب: لأنّها كانت تعْمل وتتصدّق».

٥٦ - هو حديث: «فيما سَقَت السَّماء والعُيون: أوْ كان عَثَرِيًّا العُشر، وما سُقيَ بالنَّضح، نصفُ العشر، حديث رقم ١٤٨٣.

٥٧ - الفتح: ٣/٣٤٩.

٥٨ - انظر إسناد حديث أبي هريرة برقم ١٤٩٨.

٥٩ - الفتح: ٣/٣٦٣، وقال ابنُ حجر تعليقًا عن قَوْل الصَّدفي: «والأوّل بعيد، سَلَّمْنا، لكن لم ينفرد به عاصم، فقد اعترف أبو علي بذلك، فقال في آخر كلامه: «رواهُ محمد بن رمح عن اللَّيث». قلتُ: وكأنّه لم يقف على الموضع الذي وَصَلَهُ فيه البخاري عن عبدالله بن صالح، وبالله التوفيق».

٦٠ - حديث أبي حميد برقم ١٨٧٢.

٦١ - الفتح: ٤/٨٩.

٦٢ - الفتح: ٤/٣٩١.

٦٣ - انظر حديث رقم ٢١٩٣.

٦٤ - قال الحافظ ابن حجر تعليقًا على صنيع الصَّدفي: «فَظَنَّ أنّهما واحد، وليس كذلك، بل هما اثنان، وشيخهما مختلف، وليس لِعَنْبسة بن سعيد هذا في البخاري سوى هذا الموضع الموقوف بخلاف عنبسة بن خالد». وانظر الفتح: ٤/ ٣٩٥ - ٣٩٦.

٦٥ - انظر حديث رقم ٢٥١٨.

٦٦ - الفتح: ٥/١٤٩.

٦٧ - انظر إسناد حديث رقم ٢٦٩٧.

٦٨ - الفتح: ٥/٣٠٢.

٦٩ - انظر إسناد حديث رقم ٤٦٧٦.

٧٠ - الفتح: ٨/٣٢٢.

٧١ - الفتح: ٨/٤٣٢.

٧٢ - انظر حديث رقم ٤٩١٣.

٧٣ - الفتح: ٨/٦٥٨.

٧٤ - الفتح: ٨/٦٦٩، ثمَّ قال الحافظ: «ثمَّ قال هذا الشارح: والصّواب: «وهي». قلت: ووقع في رواية محمد بن ثور بعد قوله: «وأمّا نَسْر فكانت لآل ذي الكلاع». قال: «ويُقال هذه أسماء قوم صالحين»، وهذا أوْجَهُ الكلام وأصْوَبُهُ».

٧٥ - الفتح: ٩/٢٨٢. وانتقد ابنُ حجر صنيعَ الصّدفي وقال: «كذا قال، وليس بخطأ، لإمكان توجيهه».

المصادر والمراجع

- **أزهار الرياض في أخبار عياض**، لشهاب الدين أحمد بن محمد المقري، صندوق إحياء التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات، د.ت.
- **الإشراف على أعلى شرف**، للقاسم بن عبدالله ابن الشاط، تح. إسماعيل الخطيب، تطوان المغرب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **برنامج التجيبي (القاسم بن يوسف السَبتي)**، تح. عبدالحفيظ منصور، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٨١م.
- **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، للضبّي، تح. إبراهيم الإبياري، ط١، المكتبة الأندلسية، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- **تذكرة الحفاظ**، لشمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- **التعريف بالقاضي عياض**، لولده أبي عبدالله محمد، تقديم وتحقيق د. محمد بن شريفة، ط٢، وزارة الأوقاف بالمغرب، ١٤٠٢هـ.
- **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، لابن فرحون المالكي، تح. مأمون بن محيي الدين الجنّان، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ.
- **صحيح الإمام البخاري بخط الحافظ الصدفي**، للدكتور عبدالهادي التازي، مجلة دعوة الحق، العدد ٨، السنة ١٥، ١٩٧٣م.
- **الصلة**، لابن بشكوال، تح. إبراهيم الإبياري، المكتبة الأندلسية، ط١، دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ.
- **الغُنية (فهرست شيوخ القاضي عياض)**، تح. ماهر زهير جرّار، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، للحافظ ابن حجر، دار الفكر، أشرف على بعضه: عبدالعزيز عبدالله بن باز، د.ت.
- **فهرس ابن عطية (للقاضي عبدالحق بن عطية الأندلسي)**، تح. محمد أبو الأجفان ومحمد الزّاهي، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣م.
- **فهرس الفهارس والأثبات**، لعبدالحي الكتاني، بعناية د. إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- **مدرسة الإمام البخاري في المغرب**، للدكتور يوسف الكتّاني، دار لسان العرب، بيروت، د.ت.
- **معجم البلدان**، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت، د.ت.
- **المعجم في أصحاب القاضي الصّدفي**، لابن الأبّار، تح. إبراهيم الأبياري، ضمن المكتبة الأندلسية، ط١، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

مخطوطات نادرة

المفتاح في اختلاف القُرّاء السبعة المُسَمَّيْن بالمشهورين

لأبي القاسم عبدالوهاب بن محمد القرطبي المتوفى سنة ٤٦١هـ

الأستاذ الدكتور حاتم صالح الضامن
كلية الدراسات العربية والإسلامية - دبي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه النبيّ العربيّ الأمين.

وبعد فهذا كتاب نفيس، ألّفه عبدالوهاب القرطبي، المتوفى سنة٤٦١هـ، خصّه بقراءات القُرّاء السبعة المشهورين وهم، مع رواتهم:

١ - نافع بن عبدالرحمن المدني، المتوفى سنة ١٦٩هـ، وراوياه:

- قالون، عيسى بن مينا، المتوفى سنة ٢٢٠هـ.
- ورش، عثمان بن سعيد المصري، المتوفى سنة ١٩٧هـ.

٢ - عبدالله بن كثير المكي، المتوفى سنة ١٢٠هـ، وراوياه:

- البزي، أحمد بن محمد، المتوفى سنة ٢٥٠هـ.
- قُنْبل، محمد بن عبدالرحمن، المتوفى سنة ٢٩١هـ.

٣ - أبو عمرو بن العلاء البصري، المتوفى سنة ١٥٤هـ، وراوياه:

- حفص بن عمر الدوري، المتوفى سنة ٢٤٦هـ.
- صالح بن زياد السوسي، المتوفى سنة ٢٦١هـ.

٤ - عبدالله بن عامر الشامي، المتوفى سنة ١١٨هـ، وراوياه:

- هشام بن عمار السلمي، المتوفى سنة ٢٤٥هـ.
- ابن ذكوان، عبدالله بن أحمد، المتوفى سنة ٢٤٢هـ.

٥ - عاصم بن أبي النجود الكوفي، المتوفى سنة ١٢٧هـ، وقيل ١٢٨هـ، وراوياه:

- أبو بكر شعبة بن عياش الكوفي، المتوفى سنة ١٩٣هـ.

- حفص بن سليمان الكوفي، المتوفى سنة ١٨٠هـ.

٦ - حمزة بن حبيب الزيات الكوفي، المتوفى سنة ١٥٦هـ، وراوياه:

- خلف بن هشام البزار، المتوفى سنة ٢٢٩هـ.

- خلاد بن خالد الكوفي، المتوفى سنة ٢٢٠هـ.

٧ - الكسائي، علي بن حمزة النحوي الكوفي، المتوفى سنة ١٨٩هـ، وراوياه:

- أبو الحارث الليث بن خالد البغدادي، المتوفى سنة ٢٤٠هـ.

- حفص بن عمر الدوري، المتوفى سنة ٢٤٦هـ (راوية أبي عمرو بن العلاء أيضاً).

ولم يكن القرطبي أول من ألف في القراءات السبع، فقد سبقه في هذا الباب:

- ابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ) في كتابه: السبعة في القراءات.

- ابن خالويه (ت ٣٧٠هـ) في كتابه: إعراب القراءات السبع وعللها.

- أبو علي الفارسي (ت ٣٧٧هـ) في كتابه: الحجة للقراء السبعة أئمة الأمصار بالحجاز والعراق والشام، الذين ذكرهم أبو بكر بن مجاهد.

- مكي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) في كتابيه: التبصرة في القراءات السبع، والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها.

- أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ) في كتابه: التيسير في القراءات السبع.

- أبو طاهر إسماعيل بن خلف (ت ٤٥٥هـ) في كتابه: العنوان في القراءات السبع. وألّف بعده كثيرون، لا يتسع المقام لذكرهم.

ولابد أن نشير هنا إلى أنه لا يغني كتاب عن كتاب، فلكلٍّ منهجه، وسنده في الرواية.

المؤلف

عبدالوهاب بن محمد بن عبدالوهاب بن عبدالقدوس الأنصاري[1]، يكنى أبا القاسم، ويلقب بالقرطبي، نسبة إلى قرطبة بالأندلس، وأصله من (أشونة)، وهي حصن قريب من قرطبة[2].

ولد سنة ٤٠٣هـ[3]، ولا نعرف شيئاً عن نشأته الأولى، وكل ما نعرفه أنه رحل إلى المشرق، فحج وسمع من العلماء، وقرأ عليهم في مكة ودمشق وحران وميافارقين ومصر[4].

وعاد إلى الأندلس بعد أن أتقن القراءات والتفسير والحديث والعربية، فألف كتباً لتلاميذه مما استفاده من رحلته، وأصبح خطيباً بالمسجد الجامع بقرطبة.

شيوخه

من اللافت للنظر في شيوخه أنهم جميعاً من المشرق، التقاهم في رحلته، فأخذ عنهم، وهذه أسماؤهم، مرتبة على وفق حروف الهجاء:

- أحمد بن سعيد بن أحمد المصري، المعروف بابن نفيس (ت ٤٥٣هـ)[5].

- أحمد بن عبدالله بن سليمان، أبو العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ)، لقيه بمعرة النعمان[6].

- أحمد بن محمد، أبو الحسن القنطري، نزيل مكة (ت ٤٣٨هـ)[7].

- أبو الحسن بن السمسار، نزيل دمشق[8].

- الحسن بن علي بن إبراهيم، أبو علي الأهوازي، نزيل دمشق (ت ٤٤٦هـ)[٩].
- الحسن بن محمد بن إبراهيم البغدادي المالكي، نزيل مصر (ت ٤٣٨هـ)[١٠].
- علي بن إبراهيم، أبو الحسن الحوفي المصري (ت ٤٣٠هـ)[١١].
- علي بن محمد بن علي، أبو القاسم الشريف الزيدي الحراني (ت ٤٣٣هـ)[١٢].
- محمد بن أحمد، أبو عبدالله الفاسي، نزيل ميافارقين[١٣].
- محمد بن الحسين بن محمد، أبو عبدالله الكارزيني المكي، (ت بعد ٤٤٠هـ)[١٤].
- محمد بن علي، أبو بكر المطوعي المكي[١٥].

تلاميذه

كلهم أندلسيون، درسوا عليه بعد عودته من المشرق وإقامته بقرطبة، وهم على وفق حروف الهجاء:

- أحمد بن عبدالله بن طريف، أبو الوليد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)[١٦].
- الحسين بن عبيدالله الحضرمي، أبو علي القرطبي (ت ٤٨٦هـ)[١٧].
- خلف بن إبراهيم بن خلف، أبو القاسم القرطبي، المعروف بابن الحصّار (ت٥١١هـ)[١٨].
- علي بن أحمد بن محمد بن كرز، أبو الحسن الأنصاري المقرئ (ت ٥١١هـ) بغرناطة[١٩].
- هابيل بن محمد بن أحمد بن هابيل، أبو جعفر الإلبيري (ت ٥٠٩هـ)[٢٠].
- يحيى بن إبراهيم، أبو الحسين، المعروف بابن البيّاز (ت ٤٩٦هـ)[٢١].

مؤلفاته

١ - المفتاح في اختلاف القَرَأة السبعة المسمّين بالمشهورين: وقد وصل إلينا، ويأتي الحديث عنه.

٢ - المفيد (في القراءات): ذكره المؤلف في كتابه المفتاح، ولم يصل إلينا.

٣ - الموضح في التجويد: حقّقه د. غانم قدوري حمد، وقدم له بدراسة جيدة، وقد أفدنا منه كثيراً.

٤ - الوجيز (في القراءات): ذكره المؤلف في كتابه المفتاح، ولم يصل إلينا.

وفاته

اختلف في سنة وفاته، فذهب الذهبي[٢٢]، وابن الجزري[٢٣]، والمقّري[٢٤] إلى أنها في ذي القعدة من سنة إحدى وستين وأربع مئة.

وذهب ابن بشكوال[٢٥] إلى أنه توفي في ذي القعدة لليلتين خلتا من سنة اثنتين وستين وأربع مئة، ودُفن بمقبرة ابن عباس في قرطبة.

آراء العلماء فيه

قال ابن بشكوال: كان من جِلّة المقرئين، ومن الخطباء الحفاظ المجوّدين، عارفاً بالقراءات وطرقها، حسن الضبط، وكانت الرحلة في وقته إليه.

وقال الذهبي: مقرئ أهل قرطبة.. وبلغنا أنه كان عجباً في تحرير هذا الشأن ومعرفة فنونه.

وقال ابن الجزري: مقرئ، محرر، أستاذ، كامل، متقن كبير، رحّال.

الكتاب

المفتاح من الكتب المشهورة في الأندلس، وكان

القرطبي يعرف بمؤلف المفتاح، وترجم له الذهبي بعنوان: مؤلف المفتاح.

وقد بنى المؤلف منهجه على مقدمة، ذكر فيها سبب تأليف الكتاب، قال: (سألتم، وفقنا الله وإياكم لطاعته، وجنبنا وإياكم معاصيه، أن أملي عليكم كتاباً مختصراً في ما اختلف فيه القراء السبعة المسمّون بالمشهورين، دون غيرهم من الأئمة القراء، الذين قرأت بقراءاتهم في تجولي بديار المشرق، وذكرت بعضها في الكتاب الوجيز، وألخص لكم أبوابه، وأقرب عليكم فصوله وأبوابه؛ ليكون مفتاحاً لكم لحفظ كتاب الوجيز وغيره من كتبي، وقد أجبتكم إلى ما رغبتم، وسارعت إلى ما طلبتم، رجاء ثواب الله.

وبعد فإني رأيت ألا أذكر فيه الأسانيد التي أوصلت إلينا هذه القراءات كراهة أن يطول بها المختصر؛ إذ هي مذكورة في غير هذا المختصر من كتبي...

وها أنا مبتدئٌ، إن شاء الله، بباب الاستعاذة والبسملة من الأصول باباً باباً، ثم فرش الحروف. وإلى الله تعالى أرغب، وإليه أضرع أن يعينني على ما نويت، ويوفقني على طاعته إذا ونيت، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم).

وبعد المقدمة جاءت الأبواب والفصول الآتية:

- باب الاستعاذة والبسملة.

- باب الإضمار والإدغام:

فصل: ذال (إذ).

فصل: دال (قد).

فصل: تاء التأنيث المتصلة بالفعل.

فصل: لام (هل) و(بل).

فصل: اختلاف حرف الغنة عند الياء.

فصل: إدغام الحروف التي سكنت لعلة وأصلها الحركة:

الراء الساكنة عند اللام.

الذال عند التاء.

الباء عند الميم.

الدال عند الثاء.

الباء عند الفاء.

التاء عند الطاء.

الذال عند التاء.

الصاد عند الذال.

فصل: إدغام النون عند الواو.

فصل: إضمار النون عند الميم.

- باب الهمز:

فصل: مذاهب القراء في الهمزة المفتوحة والمكسورة من كلمة.

فصل: مذاهب القراء في الهمزة المفتوحة والمضمومة من كلمة.

فصل: الهمزتان المتفقتان من كلمتين.

فصل: الهمزتان المختلفتان من كلمتين.

باب: الاستفهامين.

باب: الهمزة الساكنة في الأسماء والأفعال.

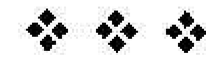
باب: ما استثناه السوسي من الهمز الساكن في جميع القرآن.

باب: الهمزة المتحركة في الأسماء والأفعال.

باب: الهمزة المتحركة تكون في أول الكلمة.

- باب: مذاهب القراء في المدّ وتمكينه.

- فصل: مذاهبهم في مد حروف الهجاء التي تقع في أوائل السور.
- باب: مذاهب القراء في الرَّوْم والإشمام.
- باب: وقف حمزة على الهمزة.
- باب: السكوت على الساكن قبل الهمزة من كلمة أو كلمتين.
- باب الإمالة والتفخيم.
- فصل: وقف الكسائي على هاء التأنيث المنقلبة في الأصل تاء على حروف المعجم.



ثم ذكر بعد باب الأصول (فرش الحروف)، وبدأها بسورة الحمد، التي نذكرها مثالاً وتوضيحاً لمنهجه:

ذكر فرش الحروف

سورة الحمد

وهي مكية. وقيل: مدنية.

قرأ عاصم والكسائي: ﴿**مالك**﴾[٢٦] بألف بعد الميم. الباقون بغير ألف.

قرأ حمزة: ﴿**الصراط**﴾[٢٧] بين الصاد والزاي، إذا كان فيه ألف ولام، بغير خلاف عنه في أكثر ما قرأت له.

وروى خلف عن سليم عنه إشمام الصاد زاياً فيما ليس فيه ألف ولام. نحو: صراط.

وعن حمزة في هذه المسألة خلافٌ يطول المختصر باستيعابها، وقد ذكرت بعض ذلك في الكتاب الوجيز.

قرأ قنبل: السراط، وسراط، بالسين الخالصة على الأصل. الباقون: بالصاد الخالصة.

كان حمزة يضم الهاء التي قبل ميم الجميع في ثلاث كلمات وهن: ﴿**عليهُم**﴾[٢٨]، و﴿**إليهُم**﴾، و﴿**لديهُم**﴾. وكذلك إن وقف على الكلمة وقف بضم الهاء. الباقون يكسرون الهاء في وصلهم ووقفهم.

قرأ ابن كثير بضم ميم الجميع، ووصلها بواو في اللفظ من غير تخيير، نحو ﴿**فيهمو**﴾، و﴿**عليهمو**﴾، وما أشبه ذلك.

وافقه ورش على ضمها عند همزات القطع، نحو: ﴿**عليهم**﴾، ﴿**أأنذرتهم**﴾[٢٩]، وما أشبه ذلك.

وكان قالون يخير في ضم ميم الجميع وإسكانه. وبالوجهين قرأتُ له.

فإنْ لقي ساكن ميم الجميع التي قبلها هاء، وقبل الهاء كسرة أو ياء ساكنة، فكان حمزة والكسائي يضمان الهاء والميم في جميع ذلك حيث وقع، نحو: ﴿**عليهِمُ الذلّة**﴾[٣٠]، و﴿**من دونهُمُ امرأتين**﴾[٣١].

أبو عمرو: بكسرهما جميعاً. الباقون: بكسر الهاء وضم الميم في جميع ذلك حيث وقع. فإن تحرك ما قبل الهاء بحركة غير الكسرة، أو وقع قبلها ساكن غير الياء فلا خلاف في ضمها، نحو: ﴿**وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله ...**﴾[٣٢]، ونحو ذلك.

والقُرّاء إذا وقفوا على هذه الكلمة، وما جانسها، وقفوا بكسر الهاء، إلا ما تقدم ذكره عن حمزة في الكلمات المذكورة.

مخطوطة الكتاب

نسخة نفيسة، كتبت بخط مغربي، في نصف رجب من سنة ٥٣٤هـ. وهي محفوظة في مكتبة الأسكوريال، وعنها نسخة مصورة على ميكروفيلم في مركز جمعة الماجد، الفيلم ٣٢٦٨. عدد أوراقها ٢٠٤، وعدد الأسطر في كل صفحة ١٦ سطر.

كتاب

المعارج في اختلاف القراء

صفحة العنوان

بسم الله الرحمن الرحيم ٥ وصلى الله على محمد

قال الشيخ الجليل الفقيه أبو القاسم

عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب القرطبي رضي الله

عنه الحمد لله المتفرد بالآية المتعود بعظمته وكبريائه

الواحد في سمائه العادل في قضائه المحتجب عن خلقه

بعز بهائه المتعالي بالقدرة المتكبر بأسمائه أحمده على

ترادف نعمائه وأشكره على المكروه من بلائه وأشهد

أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله

خيرته من النبيين وبعثه إلى الخلق أجمعين بشيرا للمؤمنين

ونذيرا للكافرين صلى الله عليه وسلم أبدا سرمدا ٥

قال أبو القاسم ٥ سألتم وفقنا الله وإياكم لما

يحبه ويرضاه وإياكم معافيه أن أملي عليكم كتابا مختصرا

فيما اختلف فيه القراء السبعة المسمون بالمشهورين

دون غيرهم من الأئمة القراء الذين قرئ بقراءتهم في نحو

بلاد المشرق التي ذكرت بعضها في الكتاب الموسوم

بالكفاية ... وأقرب عليكم ... وأوله

الصفحة الأولى

الاخلاص وبعدها الاملا تقدم سورة تبت مكية

قرا ابن كثير ابي لهب بسكون الها والباقين بفتحها

والاخلاص فتح الباب وقوله تعالى ابي لهب قرا عاصم حمالة

الحطب بنصب التا الباقون بالرفع وما زاد ذكره

وبعدها ما تقدم سورة الاخلاص مختلف فيها

فيها تقدم ما فيه اسم الجلالة معدود لان

شفعا مكيا و هي مدنية ما فيها

من الخلاف وقد تقدم ذكره في اول

الكتاب

الحواشي

١ - الصلة: ٢/٥٥٦، وفيه: كذا قرأت نسبه بخطه.
٢ - معجم البلدان: ١/٢٠٢.
٣ - الصلة: ٢/٥٥٦، ومعرفة القراء: ١/٣٣٦ (وطبع مع زيادات بعنوان: طبقات القراء، ينظر: ٢/٦٨٩).
٤ - الصلة: ٢/٥٥٦، وغاية النهاية: ١/٤٨٢.
٥ - الإقناع في القراءات السبع: ١/٦٢، وطبقات القراء: ٢/٦٨٩.
٦ - الصلة: ٢/٥٥٦.
٧ - الإقناع: ١/٦٩.
٨ - الصلة: ٢/٥٥٦، وطبقات القراء: ٢/٦٨٩.
٩ - الصلة: ٢/٥٥٦، وطبقات القراء: ٢/٦٨٩.
١٠ - الإقناع: ١/٦٩، وغاية النهاية: ١/٢٣٠.
١١ - الصلة: ٢/٥٥٦، وطبقات المفسرين للداودي: ١/٣٨١.
١٢ - طبقات القراء: ٢/٦٨٩، وغاية النهاية: ١/٤٨٢.
١٣ - الصلة: ٢/٥٥٦.
١٤ - الإقناع: ١/٨٢، وطبقات القراء: ٢/٦٨٩.
١٥ - الصلة: ٢/٥٥٦.
١٦ - الصلة: ٢/٥٥٦.
١٧ - الإقناع: ١/١٧٧.
١٨ - الإقناع: ١/٦٣.
١٩ - الإقناع: ١/٧٥، وغاية النهاية: ١/٤٨٢.
٢٠ - غاية النهاية: ٢/٣٤٥.
٢١ - طبقات القراء: ٢/٦٨٩، وغاية النهاية: ١/٤٨٢.
٢٢ - طبقات القراء: ٢/٦٨٩.
٢٣ - غاية النهاية: ١/٤٨٢.
٢٤ - نفح الطيب: ٢/٦٣٧.
٢٥ - الصلة: ٢/٥٥٦.
٢٦ - الفاتحة: ٤.
٢٧ - الفاتحة: ٦.
٢٨ - الفاتحة: ٧.
٢٩ - البقرة: ٦.
٣٠ - البقرة: ٦١، آل عمران: ١١٢.
٣١ - القصص: ٢٣.
٣٢ - الأنفال: ٦٠.

المصادر والمراجع

- **الإقناع في القراءات السبع**: لابن الباذش، أحمد بن علي، ت ٥٤٠هـ، تح. د. عبدالمجيد قطامش، دمشق، ١٤٠٣هـ.
- **إيضاح المكنون**: لإسماعيل باشا، ت ١٣٤٩هـ، استانبول، ١٩٤٥م.
- **الصلة**: لابن بشكوال، خلف بن عبدالملك، ت ٥٧٨هـ، تح. إبراهيم الأبياري، نشر دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- **طبقات القراء**: للذهبي، محمد بن أحمد، ت ٧٤٨هـ، تح. د. أحمد خان، منشورات مركز الملك فيصل بالرياض، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- **طبقات المفسرين**: للداودي، محمد بن علي، ت ٩٤٥هـ، تح. علي محمد عمر، القاهرة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- **غاية النهاية في طبقات القراء**: لابن الجزري، محمد بن محمد، ت ٨٣٣هـ، نشر برجستراسر وبرتزل، القاهرة، ١٩٣٢ - ١٩٣٥م.
- **كشف الظنون**: لحاجي خليفة، ت ١٠٦٧هـ، استانبول، ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م.
- **معجم البلدان**: لياقوت الحموي، ت ٦٢٦هـ، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
- **معجم المؤلفين**: لعمر رضا كحالة، ت ١٩٨٧م، مط. الترقي بدمشق، ١٩٦١م.
- **معرفة القراء الكبار**: للذهبي، تح. بشار عواد، وشعيب الأرناؤوط، وصالح مهدي عباس، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م. (وهي كتاب: طبقات القراء المذكور في أعلاه).
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**: للمقري، أحمد بن محمد، ت ١٠٤١هـ، تح. د. إحسان عباس، بيروت، ١٩٦٨م.
- **هدية العارفين**: لإسماعيل باشا، استانبول، ١٩٦٤م.

شفاء الغُلَّة في تحقيق مسألة

(أيّ) المجعولة وصلة



تصنيف

أحمد بن محمد مكي الحموي

المتوفى ١٠٩٨ هـ

تحقيق الدكتور

حازم سعيد يونس البياتي

جامعة عجمان - دولة الإمارات العربية المتحدة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله المصطفى الأمين. وبعد:

فقد نجم أحمد الحمويّ في القرن الحادي عشر حيث تميز العلماء فيه بانشغالهم بتصنيف الشروح والمتون والحواشي والرسائل في ميادين العلوم والمعارف بأنواعها، ولم يكن صاحبنا بِدْعاً من العلماء حين شغل نفسه بهذا المنهج، مقتفياً في ذلك أثر من سبقوه، مقلّداً في أغلب الأحيان، جمّاعاً للآراء مع تعقيبات مفيدة، وتعليقات طريفة، وتحريرات نافعة لكثير من المسائل المطروحة للمناقشة والبحث.

اسمه وسيرته

هو أحمد بن محمد مكي الحسني الحموي المصري، شهاب الدين، أبو العبّاس[1]، حموي الأصل، عاش بمصر. ودرس بالقاهرة على علماء الأزهر وشيوخه وأساتيذه، حتى بلغ درجة عالية في علوم الفقه وأصوله، والتوحيد، والنحو، والبلاغة، والتاريخ، مما جعله من أئمة العلم وأعلامه وشيوخه، فذاع صيته وبرز اسمه، فكان حفيّاً بالتدريس، ومؤهّلاً لإلقاء المحاضرات بالمدرسة السليمانية والمدرسة الحسنية بالقاهرة، وأخذ يرتقي بين علماء الحنفية حتى تولى الإفتاء في عصره.

وقد أثنى عليه طائفة من معاصريه، ووصفوه بالفضل والعلم والتدقيق والتأليف، منهم الجبرتي بقوله: «إمام المحققين، وعمدة المدققين، صاحب التآليف العديدة، والتصانيف المفيدة»[2].

توفي في سنة ١٠٩٨هـ. وليس بعدها، بدلالة أن المحبي صاحبَ خلاصة الأثر، كان يقول عنه: المرحوم السيد أحمد الحموي[3]، والمعروف أن وفاة المحبي كانت في سنة ١١١١هـ.

شيوخه

تتلمذ أحمد الحموي على مجموعة من مشهوري علماء عصره، فلزمهم، وانكب عليهم في القراءة والتحصيل من ينابيع علومهم وفنونهم ومعارفهم، وهم منسوقون بحسب وفياتهم:

١ - ابن علان الصديقي: محمد بن علان بن إبراهيم، عالم فاضل ومفسر محدّث ثقة ثبْت، له: ضياء السبيل إلى معالم التنزيل، في التفسير، والوجه الصبيح في ختم الصحيح، والمدخل في علم البلاغة، توفي في سنة ١٠٥٧هـ[4]. ذكره الجبرتي ضمن شيوخ الحمويّ[5].

٢ - علي الأجهوري: علي بن محمد بن عبدالرحمن المصري المالكي، نور الدين، محدّث، فقيه مالكي،

---

١ - ترجمته في: عجائب الآثار: ١/١٦٧، هدية العارفين: ١/١٦٤ - ١٦٥، إيضاح المكنون: ١/١٤، ٢٤٢، ٢٧٨، ٤٥٤، ٤٦٦، ٢/٢٧، ١٤٧، ٢٨٥، ٦٤٥، ٦٦٦، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان (العصر العثماني): ٨/١٦٨ - ١٦٩، معجم المطبوعات العربية والمعرّبة: ١/٢٧٥، الأعلام: ١/٢٣٩، معجم المؤلفين: ٢/٩٣، ومستدركه: ٩٧.

٢ - عجائب الآثار: ١/١٦٧.

٣ - خلاصة الأثر: ٤/٧٨.

٤ - خلاصة الأثر: ٤/١٨٤ - ١٨٩، إيضاح المكون: ١/٢٤٧، معجم المؤلفين: ١١/٥٤.

٥ - عجائب الآثار: ١/١٦٧.

رُحلَة، كبير الشأن، أخذ عنه الناس الفقه والحديث والسيرة والمنطق وغيرها. من مؤلفاته: الجليل في تفسير ما حواه مختصر خليل، في الفقه المالكي، ولد بمصر وتوفي فيها سنة ١٠٦٦هـ[٦]. ذكره الجبرتي ضمن شيوخ الحموي.[٧].

٣ - الشهاب الخفاجي: أحمد بن محمد بن عمر المصري الحنفي، لغوي، وأديب، وقاضي القضاة. من مؤلفاته: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل، وطراز المجالس، وحاشية على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي). توفي في سنة ١٠٦٦هـ[٨].

أشار إليه الحموي في كتابه: درر العبارات، وكان يلقبه الأستاذ[٩]. كما ذكره المحبي في قائمة الذين أخذ عنهم الحموي[١٠].

٤ - شمس الدين الشوبري: محمد بن أحمد الشافعي المصري، إمام متقن ثبت، وشيخ الشافعية في عصره، ورأس أهل التدريس والإفتاء في الجامع الأزهر. كانت وفاته في سنة ١٠٦٩هـ[١١].

وكان الحموي قد رثاه والخفاجيَّ بقوله:

مضى الإمامان في فقه وفي أدب ... الشوبري والخفاجي زينة العرب

وكنت أبكي لفقد الفقه منفرداً ... فصرت أبكي لفقد الفقه والأدب[١٢]

٥ - حسن الشرنبلالي: الشيخ حسن بن عمار بن علي الوفائي الحنفي، أبو الإخلاص. كان من أعيان الفقهاء، ومن أحسن المتأخرين، مَلَكة في الفقه، وأعرفهم بنصوصه وقواعده. درّس في الجامع الأزهر وانتفع به كثيرون، منهم السيد أحمد الحموي. توفي في سنة ١٠٦٩هـ[١٣].

٦ - الشبراملسي: علي بن علي الشافعي القاهري، أبو الضياء، نور الدين، فقيه أصولي، مؤرخ، تعلم بالأزهر، أعلم أهل زمانه، وخاتمة المحققين، توفي في سنة ١٠٨٧هـ[١٤]. قال المحبي: «ولازمه لأخذ العلم عنه أكابر علماء عصره، كالشيخ يس الحمصي، ومنصور الطوخي، والسيد أحمد الحموي»[١٥].

٧ - منصور الطوخي: منصور بن عبدالرزاق الشافعي المصري، برع في الفقه والحديث، وعمل بالتدريس

---

٦ - خلاصة الأثر: ١٥٧/٣ - ١٦٠. هدية العارفين: ٧٥٨/١. معجم المؤلفين: ٢٠٧/٧.

٧ - عجائب الآثار: ١٦٧/١.

٨ - خلاصة الأثر: ٣٣١/٣ - ٣٤٣. معجم المؤلفين: ١٣٨/٢، ١٣، ٢٧/١٣.

٩ - درر العبارات: ٤٠، ٤٢، ٨٩.

١٠ - خلاصة الأثر: ٣٣٤/١.

١١ - خلاصة الأثر: ٣٨٥/٣ - ٣٨٦.

١٢ - خلاصة الأثر: ٣٤٣/١.

١٣ - خلاصة الأثر: ٣٨/٢ - ٣٩. وتنظر ترجمته في معجم المؤلفين: ٢٦٥/٣، ١٣، ٣٨١/١٣.

١٤ - خلاصة الأثر: ١٧٤/٣ - ١٧٧. وينظر معجم المؤلفين: ١٥٣/٧.

١٥ - خلاصة الأثر: ١٧٦/٣.

بالجامع الأزهر، أخذ عنه بالحرمين جماعة، وكانت وفاته بمصر سنة ١٠٩٠هـ[١٦]. ذكره الجبرتي ضمن شيوخ الحموي[١٧].

٨ - أحمد البشبيشي: أحمد بن عبداللطيف المصري الشافعي، تعلم ودرس بالقاهرة، وبرع في الفقه والحديث والفرائض، من مؤلفاته: التحفة السنية بأجوبة الأسئلة المرضية، توفي في سنة ١٠٩٦هـ[١٨]. ذكره الجبرتي ضمن شيوخ الحموي[١٩].

٩ - خليل اللقاني: خليل بن إبراهيم بن علي المصري المالكي، أبو مفلح، غرس الدين، محدث عارف بالرجال، أخذ عن والده وأخويه بمصر، ثم رحل إلى الحجاز، وأخذ عن علمائها، من مؤلفاته: إتحاف ذوي الإرشاد بتجريد ذوي الإسناد، في أسماء شيوخه، توفي في سنة ١١٠٤هـ[٢٠]. ذكره الجبرتي مع الشيوخ الذين تتلمذ عليهم الحموي[٢١].

١٠ - الشيخ عبدالله بن عيسى العلم الغزي[٢٢].

تلاميـذه

بعد أن تزود الحموي بالعلوم الدينية والمعارف العامة، وانكبّ على التحصيل والدرس والاطلاع بملازمة فطاحل علماء عصره، تأهل أن يتبوأ التدريس بالمدرسة السليمانية والمدرسة الحسنية بالقاهرة[٢٣]، ومن أشهر تلامذته الذين ذكرهم المحبي، وكان من معاصري الحموي:

١ - ابن السمان الدمشقي: عبدالباقي بن أحمد بن محمد، نزيل القسطنطينية، والأديب البارع، الذي له اطلاع واسع على أشعار العرب وأيامهم. تلقى العلم على يد السيد الحموي، وعليه تخرج في الأدب وبرع، وألف: شرح الأسماء الحسنى، وشرح شواهد الجامي، ومختصر التهذيب في المنطق. توفي في سنة ١٠٨٨هـ[٢٤].

٢ - إبراهيم الخياري: الشيخ إبراهيم بن عبدالرحمن بن علي المدني، أحد المشاهير في الحديث والمعارف وفنون الأدب، واسع المحفوظات، حلو العبارة، لطيف الطبع، أخذ عن الحمويّ[٢٥].

٣ - الحفيد محمد بن ولي: كان ينسخ قسماً من رسائل المؤلف، وهو قد صرّح باسمه في نهاية رسالة:

---

١٦ - خلاصة الأثر: ٤/٤٢٣ - ٤٢٥.

١٧ - عجائب الآثار: ١/١٦٧.

١٨ - خلاصة الأثر: ١/٢٣٨ - ٢٣٩. عجائب الآثار: ١/١٦٨. هدية العارفين: ١/١٦٤.

١٩ - عجائب الآثار: ١/١٦٧.

٢٠ - هدية العارفين: ١/٣٥٤. معجم المؤلفين: ٤/١١٠.

٢١ - عجائب الآثار: ١/١٦٧.

٢٢ - عجائب الآثار: ١٦٧. ولم نجد له ترجمة.

٢٣ - الأعلام: ١/٢٣٩.

٢٤ - خلاصة الأثر: ٢/٢٧٠ - ٢٨٣. وينظر معالم الأدب المعاصر: ٢/٧٢٦.

٢٥ - خلاصة الأثر: ١/٢٥ - ٢٨.

نفحات القرب، بقوله: «ونقلت هذه النسخة على يد أضعف عباد الله تعالى وأحوجهم الحفيد ابن ولي. وهو تلميذ مؤلفه، .. أطال الله عمره في عمره، ونفع بعلمه المسلمين، آمين. تحريراً في سلخ شهر شوال المكرم سنة ١٠٩١هـ»[٢٦].

٤ - أبو السعود ابن السيد علي الحسن القادري: ذكر اسمه وتلمذته صراحة في نهاية رسالة: شفاء الغلة، التي كتبها في حياة أستاذه في أخريات سنة ١٠٩١هـ[٢٧]، وكذلك في تفسير آية: ﴿**إن الأبرار يشربون من كأس ...**﴾ التي نسخها في سنة ١٠٨٩هـ[٢٨].

آثاره

كانت حياته حافلة بألوان من النشاط العلمي، الذي يميز سيرة كبار العلماء، فقد توفر على البحث والتحصيل والتصنيف، فألف في موضوعات متنوعة المشارب والأغراض، فترك مكتبة معرفية ضخمة، تشهد له بالنبوغ، والألمعية، والذكاء، وسعة الاطلاع، وغزارة المعرفة.

وسوف ندرج مؤلفاته منسوقة بحسب الألفباء، موزعة على مطبوعة ومخطوطة ومفقودة.

أولاً - المطبوعة

١ - الدرر الثمينة في حكم الصلاة في السفينة[٢٩].

٢ - درر العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات مع ذيله[٣٠].

٣ - الرسائل الزينية في المسائل الحنفية[٣١].

٤ - غمز العيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لابن نجيم في الفروع[٣٢].

٥ - فضائل سلاطين بني عثمان[٣٣].

٦ - كشف الرمز عن بيان الكنز. أو: شرح كنز الدقائق، للنسفي[٣٤].

---

٢٦ - درر العبارات (مقدمة المحقق): ١٢، وينظر أيضاً الكشاف: ٢٤٢.

٢٧ - انتهينا من تحقيقها ونعدّها للنشر اليوم.

٢٨ - مركز جمعة الماجد برقم (٣٧١٢) مصورة من مكتبة مرعشي برقم (٢/٥٣٧٣) في إيران.

٢٩ - نشر مرتين. الأولى في بيروت سنة ١٤٠٨هـ بتحقيق مشهور حسن محمود سلمان، والثانية في بيروت بتحقيق د. عبدالله الجبوري. ضمن رسائل في الفقه واللغة.

٣٠ - صدر عن مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، بتحقيق د. عبدالحميد التلب.

٣١ - مطبوعة مع غمز العيون البصائر في الأستانة سنة ١٢٩٠هـ.

٣٢ - نشر في الأستانة والهند في سنتي ١٢٩٠هـ و ١٣١٧هـ، وفي بيروت سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م في أربعة أجزاء في دار الكتب العلمية، والأشباه والنظائر في الفقه الحنفي لابن نجيم المصري ت ٩٧٠هـ.

٣٣ - بتحقيق محسن محمد حسن سليم بالقاهرة سنة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٣٤ - ذكر د. عبدالله الجبوري أنه مطبوع في رسائل في الفقه واللغة: ٩٤. ود. إبراهيم التلب في درر العبارات (مقدمة المحقق): ١٢. وكنز الدقائق للنسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ في الفقه الحنفي.

٧ - نفحات القرب والاتصال بإثبات التصرف لأولياء الله تعالى والكرامة بعد الانتقال. أو: إثبات كرامات الأولياء[٣٥].

٨ - النفحات المسكية في صناعة الفروسية[٣٦].

ثانياً - المخطوطة

١ - الابتهاج برؤية النبي ربّه بعين بصره ليلة المعراج. أو: حسن الابتهاج برؤية النبي ربه ليلة المعراج[٣٧].

٢ - إتحاف الأذكياء تحقيق عصمة الأنبياء[٣٨].

٣ - إتحاف أرباب الدراية بفتح الهداية[٣٩].

٤ - اختلاف المتداعيين في الذهاب إلى أحد القاضيين[٤٠].

٥ - آداب البحث. أو: نظم رسالة المولى العضد في آداب البحث[٤١].

٦ - الأسئلة الستة وأجوبتها[٤٢].

٧ - الإسراف في اختلاف الأئمة الأشراف[٤٣].

٨ - أسنى المطالب في بيان معنى التجاذب[٤٤].

٩ - بغية الأجلة بتحرير مسألة الأهلة[٤٥].

١٠ - بغية الآمال في بيان حكم ما رتب وأرصد في بيت المال[٤٦].

١١ - تحفة الأكياس في تفسير ﴿ إن أول بيت وضع للناس ... ﴾[٤٧].

---

٣٥ - طبع في مجموعة كما في: تاريخ الأدب العربي - بروكلمان (العصر العثماني): ١٦٨/٨، وينظر الأعلام: ٢٣٩/١.

٣٦ - نشره في بغداد عبدالستار القرغولي سنة ١٩٥٠م.

٣٧ - هدية العارفين: ١٦٥/١، إيضاح المكنون: ٤٠٢/١، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: ١٦٩/٢، الكشاف: ٢٤٢.

٣٨ - هدية العارفين: ١٦٤/١، إيضاح المكنون: ١٤/١، فهرس الأزهرية: ٢٠٦/٣، الكشاف: ٢٤٢، الأعلام: ٢٩٣/١.

٣٩ - هدية العارفين: ١٦٤/١، إيضاح المكنون: ١٤/١، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ١٦٩/٨، الكشاف: ٢٤١.

٤٠ - الكشاف:: ٢٤١.

٤١ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ١٦٩/٨، درر العبارات (مقدمة المحقق: ١٨.

٤٢ - الكشاف: ٢٤١.

٤٣ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ١٦٩/٨.

٤٤ - الظاهرية (فقه حنفي) برقم (٤٠١١)، الدرر الثمينة (مقدمة المحقق): ١١.

٤٥ - هدية العارفين: ١٦٤/١، إيضاح المكنون: ١٨٦/١، مركز جمعة الماجد برقم (٧٣٤) مصورة من مكتبة خاصة بحلب.

٤٦ - الكشاف: ٢٤١.

٤٧ - هدية العارفين: ١٦٤/١، إيضاح المكنون: ٢٤٢/١، الكشاف: ٢٤١، الفهرس الشامل (علوم القرآن): ٧٣/٣، مركز جمعة الماجد برقم (٢٧١٢) مصورة من مكتبة مرعشي برقم (٢/٥٣٧٣) في إيران.

١٢ - تذهيب الصحيفة بنصرة الإمام أبي حنيفة[٤٨].

١٣ - تعليق القلائد على منظومة العقائد. أو: شرح منظومة ابن الشحنة في التوحيد[٤٩].

١٤ - تفسير آية ﴿**إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا**﴾[٥٠].

١٥ - تلقيح الفكر شرح منظومة الأثر (البيقونية) في الحديث[٥١].

١٦ - تنبيه الغبي على حكم كفاية الصبي[٥٢].

١٧ - جلاء الأذهان بتحقيق مسألة (ليس لمكي تمتع ولا قران)[٥٣].

١٨ - الدر الفريد في بيان حكم التقليد[٥٤].

١٩ - الدر المكنون في الكلام على الطاعون[٥٥].

٢٠ - الدر المنظوم في فضل الروم. أو: شرح الحديث في فضل الروم[٥٦].

٢١ - الدر النفيس في بيان نسب الإمام محمد بن إدريس[٥٧].

٢٢ - الدرر المنتظمة في تحقيق مسألة القمقمة[٥٨].

٢٣ - رسالة في المباحث النحوية والبيانية والفقهية[٥٩].

٢٤ - الروض الزاهر فيما يحتاج إليه المسافر (براً أو بحراً من الأذكار)[٦٠].

٤٨ - هدية العارفين: ١/١٦٤، إيضاح المكنون: ١/٢٧٨، الكشاف: ٢٤٢.

٤٩ - هدية العارفين: ١/١٦٤، فهرس المصرية: ١/١٦٤، الأعلام، ١/٢٣٩، مركز جمعة الماجد برقم (٢٠٧٨) مصورة من الظاهرية برقم (٢٠٠٩).

٥٠ - الكشاف: ٢٤٢، الفهرس الشامل (علوم القرآن) ٢/٧٣٣، مركز جمعة الماجد برقم (٣٧١٢) مصورة من مكتبة مرعشي برقم ٥/٥٣٧٣ في إيران.

٥١ - هدية العارفين: ١/١٦٤ - ١٦٥، فهرس الأزهرية: ١/٢٢٩، الأعلام: ٢٣٩.

٥٢ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ١/٣٢٧، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩، الكشاف: ٢٤١.

٥٣ - الكشاف: ٢٤١.

٥٤ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩، فهرس الأزهرية: ٢/ ١٣٧، الكشاف: ٢٤٠، الأعلام: ٢٣٩.

٥٥ - الكشاف: ٢٤٢.

٥٦ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ١/٤٥٢، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٨، فهرس الخديوية: ٧/٥٩٧، الكشاف: ٢٤١.

٥٧ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ١/٤٥٤، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٨، فهرس المصرية: ٥/١٧٨، فهرس الأزهرية: ٥/٤٣٦، الكشاف: ٢٤٢، الأعلام: ١/٢٣٩.

٥٨ - الكشاف: ٢٤١.

٥٩ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٨، فهرس الخديوية: ٧/٥٣٥.

٦٠ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ١/٥٨٩، الكشاف: ٢٤١.

٢٥ - سمط الفوائد وعقال الشوارد (أرجوزة). أو: سمط الفوائد وعقد المسائل[٦١].

٢٦ - شفاء الغُلَّة في تحقيق مسألة (أيّ) المجعولة وصلة[٦٢].

٢٧ - ضوء القبس المنير لرموز رجال الجامع الصغير[٦٣].

٢٨ - العقود الحسان في قواعد مذهب النعمان (أرجوزة)[٦٤].

٢٩ - الفتاوى[٦٥].

٣٠ - في أحكام العشر والخراج[٦٦].

٣١ - في الضمان إذا أتلف العبد بالضرب[٦٧].

٣٢ - في ضمان القرض إذا ضاع[٦٨]. قرة العيون بأنموذج الفنون. أو: نتيجة الأنظار وسوانح الأفكار[٦٩].

٣٣ - مختصر السراجية في الفرائض[٧٠].

٣٤ - المرتبات المرصدة من بيت المال[٧١].

٣٥ - مسائل زُفَر[٧٢].

٣٦ - نثر الدر الثمين على شرح ملا مسكين[٧٣].

٣٧ - نسيم الروضة العطرة في تحقيق مسألة: إن المعرفة لا تدخل تحت النكرة[٧٤].

٣٨ - نظم الضوابط الفقهية[٧٥].

---

٦١ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ٢/٢٧، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩، فهرس المصرية: ٥/٤٢٨، فهرس الظاهرية (الفقه الحنفي): ١/٤١٨، الأعلام: ١/٢٣٩.

٦٢ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ٢/٥١، الكشاف: ٢٤٢، مركز جمعة الماجد برقم (٧٢٥) وهي مصورة من المتحف البريطاني برقم ٩٥٨٥، الظاهرية برقم (٥٧١٣).

٦٣ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩.

٦٤ - هدية العارفين: ١/١٦٥، الإيضاح: ٢/١١٣، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩.

٦٥ - فهرس المصرية: ١/٤٤٧، الأعلام: ١/٢٣٩، فضائل سلاطين بني عثمان (مقدمة المحقق): ١٦.

٦٦ - الكشاف: ٢٤١.

٦٧ - الكشاف: ٢٤١.

٦٨ - الكشاف: ٢٤١.

٦٩ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ٢/٢٢٥، الكشاف: ٢٤١.

٧٠ - الكشاف: ٢٤١.

٧١ - الكشاف: ٢٤٢.

٧٢ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩.

٧٣ - في الصادقية بتونس ورد ذلك في غمز العيون البصائر: ١/د، الدرر الثمينة (مقدمة المحقق): ١١، الأعلام: ١/٢٣٩.

٧٤ - هدية العارفين: ١/١٦٥، إيضاح المكنون: ٢/٦٤٥، تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩.

٧٥ - تاريخ الأدب العربي - بروكلمان: (العصر العثماني): ٨/١٦٩.

رسالة منسوبة إليه:

وقد نسب إليه عمر رضا كحالة[٧٦] رسالة في التصوف بعنوان: أعذب المشارب في السلوك والمناقب. وهي في الحقيقة لأحمد الحمامي بن عمر العلواني الحموي الشافعي، المتوفى في سنة ١٠١٧هـ، يشرح فيها منظومته المسماة: تزويد الأرواح[٧٧].

ثالثاً - المفقودة

١ - فرائد الدر والمرجان في شرح عقود الحسان[٧٨].

٢ - القول البليغ في حكم التبليغ[٧٩].

شعره

للحموي شعر قليل، أغلبه في المدح، وبخاصة مدح شيوخه وبعض العلماء المعاصرين له، وهو شعر يتميز بالتكلف، أورد أكثره المحبي في خلاصة الأثر، من ذلك مدحُه ليحيى المنقاري[٨٠] بقوله[٨١]:

قد شرفت مصر بـرب الحجـا ... العـالم النحريـر منقـاري

والنـاس فـي تمداحـه أصبحـوا ... مـن كاتـب ينشـي ومـن قـاري

وقوله أيضاً

إذا ذكر التحقيق في فصـل مشكـل ... فيحيـى تثنـي عليـه الخناصـر

وإن ذكر المعـروف والحلـم والنـدى ... فـذاك لـه منـه حليـف وناصـر

به الله أحيا مـا انطـوى من معـارف ... رفاتاً غـدت أجداثهن الدفاتـر

وقد سلف رثاؤه لشيخيه الشهاب الخفاجي والفقيه محمد بن أحمد الشوبري الملقب بالشافعي الصغير.

الرسالة

لسنا نزعم أن الحموي كان رائداً في هذا النوع من التصنيف؛ لأنه قد سار على نهج غيره من النحاة في إفرادهم مؤلفاتٍ لمسألة نحوية خاصة.

إن موضوع الرسالة يتعلق بأيّ التي يُتوصل بها إلى نداء المعرّف بأل التعريف، وقد بسط القول فيها بأسلوب العالم البارع، مستعرضاً كلام العلماء، ذاكراً آراءهم، حاشداً الأدلة الواضحة على صحة رأيه،

٧٦ - المستدرك على معجم المؤلفين: ٩٧.

٧٧ - هدية العارفين: ١/١٥٣، إيضاح المكنون: ١/٩٩، ٢٨٥.

٧٨ - هدية العارفين: ١/١٦٥: إيضاح المكنون: ٢/١٨٢.

٧٩ - هدية العارفين: ١/١٦٥: إيضاح المكنون: ٢/٢٤٧.

٨٠ - هو شيخ الإسلام يحيى بن عمر المنقاري، ولي قضاء مصر في سنة ١٠٦٤هـ، وتوفي في سنة ١٠٨٨هـ. ينظر خلاصة الأثر: ٤/٤٧٧.

٨١ - خلاصة الأثر: ٤/٤٧٧، ٤٧٨. وينظر درر العبارات (مقدمة المحقق): ١٧.

وصواب منهجه، مع بعض الاستدراكات الدقيقة، والتعقيبات المفيدة الدالة على رسوخه في علم النحو، وإحاطته بمسائله وقضاياه ومصادره.

كل ذلك بأسلوب طغى عليه الطابع التعليمي، الذي شاع في مؤلفات المتأخرين، ودليلنا على ذلك عبارات: قال .. أقول، فإن قلت ... قلتُ، فاغتنمه، فإنه دقيق وبالقبول حقيق، فخذ ما أتيتك وكن من الشاكرين، فاعتبروا يا أولى الألباب.

إذ يفترض أسئلة ويردّ عليها، مستهدفاً نقض ما قد يرد من اعتراض ما يقرره، وتثبيت ما أقرّه في ذهن السامع، وإيصاله إليه عن طريق تبسيط الكلام.

نسبة الرسالة للمؤلف

عنوان الرسالة واضح لا غموض عليه، كما ورد على الصفحة الأولى من نسختي المتحف البريطاني ومكتبة الأسد بدمشق. أما نسبة الرسالة إلى الحموي، فلا غبار عليها أيضاً، وقد ذكرت ذلك المصادر التي رجعنا إليها[٨٢].

قيمة الرسالة

ترتبط قيمة الرسالة وأهميتها بانعدام التأليف المستقل في هذا الموضوع. وإذا أردنا أن نقوّمها ونبيّن موقعها في الدرس النحوي، تستوقفنا ناحيتان بارزتان، هما:

١ - المادة العلمية للرسالة.

٢ - المنهج الذي اختطّه المؤلف، والمصادر التي اعتمدها.

ففي الأولى: استوفى الحموي القضية بصورة تتسم بالدقة والعمق والموضوعية والاستيعاب بأسلوب واضح جلي، جمع فيه خلاصة آراء العلماء من اللغويين والنحاة، كالرضي، والبيضاوي، وابن مالك، وابن هشام، وابن الشحنة، وابن كمال باشا، والعصام، والشهاب الخفاجي، وغيرهم.

يضاف إلى ذلك الآراء القيّمة التي يبثّها هنا وهناك، وهي بمجموعها تنبئ عن استقراء منهجي دقيق، يثير الإعجاب، ويدلّ على سعة علم رجلٍ عاش في القرن الحادي عشر، في وقت خبت فيه جذوة الثقافة العربية.

وفي الثانية: نهج نهجاً علمياً سليماً في عرض المادة ودراستها؛ إذ انطلق في معالجتها من كلام ابن الكمال في تعليقة على (أيّ) في قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ...**﴾، ثم استفاض في الشرح والتعليق وبسط الآراء ومناقشتها والردّ عليها.

وهو في كلّ ذلك لا يعتمد على ذاكرته وحفظه، بل ينقل من الآخرين؛ لأن الرسالة تشتمل على مسائل دقيقة وأقوال متنوعة عديدة، تحتاج إلى مراجعة وتحقيق.

كما ترتبط قيمة الرسالة في أنها حفظت لنا نصوصاً لمؤلفين ضاعت كتبهم، ولم يبق منها سوى عنواناتها، مثل: نهاية النهاية لابن الشحنة، وشرح الهادي، الذي لم نقف على مؤلفه تحديداً.

---

٨٢ - هدية العارفين: ١/١٦٥؛ إيضاح المكنون: ٢/٥١. الكشاف: ٢٤٢.

ولا تقتصر أهمية الرسالة على الجوانب المذكورة، بل تمتد إلى ما يقدمه من جديد، وما يضيفه من طريف، ومن ثمَّ فهي جديرة بالدراسة والاهتمام والنشر.

مصـادره

أهم مصادره، التي نقل منها، شرح الهداية لابن كمال باشا، وشرح الرضي على الكافية، ونهاية النهاية لابن الشحنة، وشرح الألفية للأشموني، وشرح الهادي، وتفسير البيضاوي، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، والفوائد الضيائية للجامي، والتسهيل لابن مالك.

ومما يلاحظ على نقله من المصادر أنه قد يقطع النص أحياناً ليضمّنه نصّاً آخر، أو يُقحمه مداخلة، أو يزيد عليه توضيحاً، كما أشرنا إلى ذلك في هوامش التحقيق.

مخطوطات الرسالة

عوّلنا في تحقيق الرسالة على نسختين مخطوطتين هما ما استطعت رصده من مخطوطات هذه الرسالة:

١ - **نسخة المتحف البريطاني**: وهي نسخة محفوظة في مكتبة المتحف البريطاني برقم (٩٥٨٥)، ومنها مصورة في مركز جمعة الماجد في دبي برقم (٣/٧٣٥). وقد رمزت لها بالحرف (ج)، واتّخذتها النسخة الأمَّ في التحقيق؛ لأنَّها منسوخة في حياة المؤلف أولاً، ولأن ناسخها من تلامذة المؤلف ثانياً.

ويمكن إجمال وضعها الفني بما يأتي:

- تقع ضمن مجموعة، عدد أوراقها ٧ [٦٨ - ٦٠]، ومسطرتها (٢١).
- نسخة ناقصة بمقدار صفحة واحدة، لكنها خالية من العيوب الأخرى.
- خطها نسخي واضح، سهل القراءة، خالٍ من الضبط بالشكل.
- اتّبع الناسخ نظام التعقيبة، وهو مهم في الحفاظ على تسلسل أوراق الرسالة.
- توجد عل حواشيها تصحيحات وتعليقات.
- ناسخها تلميذ المؤلف الشريف أبو السعود ابن السيد علي الحسني القادري في سنة ١٠٩١هـ.

٢ - **نسخة دمشق**: نسخة محفوظة في مكتبة الأسد بدمشق برقم (٥٧١٣). ويمكن تلخيص وضعها الفني بالآتي:

- مكتوبة في حياة المؤلف، في سنة ١٠٩٨هـ. كتبها أحمد الدمشقي نقلاً من خط الشيخ إبراهيم الخضري، تلميذ المؤلف.
- نسخة تامّة خالية من العيوب.
- ضمن مجموع، عدد أوراقها ٦ [١٣٠ - ١٢٥]، ومسطرتها (٢١).
- خطها نسخي، واضح، خال من الضبط.

- اتبع الناسخ نظام التعقيبة.

- توجد على الحواشي تصحيحات وتعليقات.

عملنا في التحقيق

اتبعنا في تحقيق الرسالة منهجاً أبرز سماته:

- تحرير النص على وفق قواعد الإملاء المتبعة اليوم. ولم نجد أيَّ فائدة تذكر في إثبات اختلافات الرسم الإملائي.

- حرصاً على سلامة النص، ضبطناه بما يتفق وقواعد الإعراب. واقتصرنا في ذلك على تشكيل الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وضبط الألفاظ الملبسة، وتمييز الأفعال المبنية للمجهول، وضبط عين طائفة من الأفعال.

- حافظنا على جوهر النص كما ورد، وأكملنا الناقص منه والساقط، ووضعنا ذلك بين عضادتين، مما رأينا فيه إكمالاً للنص أو تقوية للمعنى، أو زيادة في التوضيح. وعدلنا المختل بالاعتماد على المصادر التي اعتاد المؤلف النقل فيها.

- عُنينا بتخريج الشواهد التي وردت في المتن، من آيات قرآنية، وأشعار، وأمثال.

- ترجمنا لكل الأعلام الذين وردت أسماؤهم في المتن، سواء أكانت مشهورة أم مغمورة، وضبطناها، وأكملنا الاسم، وذكرنا اللقب والكنية وسنة الوفاة. ويلاحظ أننا أحلنا في تراجم الرجال إلى مصادر حديثة كمعجم المؤلفين لكحالة. وإن أخذ أحدٌ علينا الرجوع إلى هذا المصدر زاعماً أن ذلك يُجافي أصول منهج البحث، الذي من شأنه أن يتصل بالمصادر مباشرة، فإن لنا رأياً في هذه القضية.

- لمّا كان المؤلف يستقي معلوماته من المصادر اللغوية، فقد رجعنا إلى المتوافر منها، لضبط النص ومقابلته، وإحالة القارئ إليه.

شفاء الغلة في تحقيق مسألة
أي المجعولة وصلة لأستاذنا
خاتمة المحققين وسيد
البلغا المدققين
السيد أحمد بن محمد
الحنفي الحموي
فسح الله في
مدته آمين

اللهم صل على صاحب
الحوض المورود اللهم صل
على صاحب المقام المحمود
اللهم صل على صاحب اللواء
المعقود

صفحة العنوان من النسخة (ح)

بسم الله الرحمن الرحيم
حمدا لمن فتق رتق الأذهان
لاقتناص أبكار معان عنها يضيق نطاق
البيان وصلاة وسلاما على رسوله
محمد الذي أزال ببعثته غياهب الشكوك
وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا في اتباع
هديه أحسن السلوك وبعد فقد
قال العلامة ابن الكمال في شرحه على
الهداية في كتاب الطهارة عند الكلام على
قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى
الصلاة الآية ما نصه يا حرف نداء
وأي منادى مفرد معرفة وها مقحمة
للتنبيه على أن المنادى في الحقيقة هو
الواقع بعده وإنما فعلوا ذلك كراهة
أن يجمعوا بين يا واللام مثل قولك يا الرجل
والذين صفة الذي وهو اسم موصول وضع
وصلة لوصف المعارف بالجمل وأي ليس
بمعرفة فلا يصلح موصوفا بنحو بالمعرفة
فلا بد من موصوف مقدر فيكون تقديره
يا أيها القوم الذين آمنوا ويا أيها الناس
الذين انتهى أقول وبالله التوفيق

تابعة للمعرب في إعرابه لا للمبني في بنائه
... يكون تابعا لها على المحل الذي هو
القياس ... عدلوا عن القياس فيها إذ لا
تعرف بالتنبيه بالتزام رفعه على كونه منقطعا
بالنداء فكأنه باشره حرف النداء كما تقدم ...
غير صفات فيما إذا كانت مبنيا والله أعلم بالصواب
وإليه المرجع والمآب. وكتب ... في الزوا
يدل على أن في الحقيقة بنا باه وقد برز
هذه المجلة من العدم إلى الوجود بعون الله
المعبود بعد أن تنقلت أطوارها في ...
الانتظار وتكامل ... مطارح الأفكار
في أواخر ... محرم الحرام ... على يد
مؤلفها أستاذنا خاتمة المحققين وسيد البلغا
والمدققين السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي
فسح الله في مدته ونفعني والمسلمين
بعلمه وبركته وكتبها من خطه
الفقير إلى مغفرته الشريف أبو السعود
ابن السيد علي الحسني القادري
في التاريخ المذكور
والحمد لله
وحده

الصفحة الأخيرة من النسخة (ح)

شفاء الغلة في تحقيق أي المجعولة وصلة

للسيد الفاضل والمحقق الكامل السيد الشريف
السيد احمد بن السيد الشريف محمد
الحنفي الحموي عامله الله تعالى
بلطفه الجلي والخفي بمنه
وكرمه امين يا رب
...
امين

صفحة العنوان من النسخة (د)

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن تنور بتوفيقه الاذهان، واستضاءت بكاره منار عينها بضوء شقائق البيان، وصلاة على نبيه محمد الذي ازال بمعجزته سباسب الشكوك، وعلى اله واصحابه الذين سلكوا في اتباع هديه احسن السلوك ولعبـد فقد قال العلامة الاكمل في شرحه على الهداية في كتاب الطهارة عند الكلام على قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلاة الاية ما نصه يا حرف نداء واي منادى مفرد معرفة وها مقحمة للتنبيه على ان المنادي في تحقيقه هو الواقع بعده وانما فعلوا ذلك كراهة ان يجمعوا بين يا واللام يا الرجل والذين جمع الذي وهو اسم موضوع وضع وصلة لوصف المعارف بالجمل واي ليس معرفة فلا يصلح موصوفا معنى بالمعرفة فلا بد من موصوف مقدر فيكون تقديره يا ايها القوم الذين امنوا ويا ايها الناس الذين انتهى اقول وبالله التوفيق وبيده الهداية الى سوي الطريق لا يخفى ما في كلامه من التدافع فانه حكم اولا بان ايا منادى مفرد معرفة وثانيا بانها ليست معرفة فلا تصلح موصوفا ومع هذا التدافع دعواه ان ايا المذكورة في الاية ليست معرفة مخالف لما صرح به من ان ايا في هذه الاية وامثالها معرفة توصف بما فيه الالف واللام او بموصول مما فيه او باسم اشارة نحو يا ايها الذي نزل عليه الذكر وكقول الشاعر

الصفحة الأولى من النسخة (د)

...الا انا ذكرنا ان الرفع يتعين في هذا التابع المفرد لانه لم يكن منادى لتحركه بشبه الرفع وهو الضم شبهه وغير ظاهر ان الاسم الواقع صفة لاي اذا كان مبنيا كالموصول واسم الاشارة لا يكون تابعا لها على اللفظ لعدم ثباته ومخالفته القياس لان التوابع انما وضعت تابعة للمعرب في اعرابه اللفظي في بابه كما تقدم بل يكون تابعا لها على المحل الذي هو النصب وانما اعدلوا عن القياس فيما اذا كان معربا للتنبيه بالتزام رفعه على كونه مقصودا بالنداء فكانه باشره حرف النداء كما تقدم وذلك غير متات فيما اذا كان مبنيا والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب، وكم من جنا في الزوايا ... في الخفية بقايا ... هذه المجامع التي تقدم الى الوجود بعون الله المحمود بعد ان تقلبت اطوارها في مشيمة الانظار وتكامل ميلادها في مطارح الافكار في اخريات ذي الحجة ختام سنة ... والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا ونقلت من خط الشيخ ابراهيم الخضري تلميذ المؤلف ونقلها الفقير ... الدمشقي ... ابراهيم حمى ... غفر الله لهما ولمن ... وستر عيوبهما

الصفحة الأخيرة من النسخة (د)

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿٦٣ أ﴾ حمداً لمن فتق رتق الأذهان؛ لافتضاض أبكار معانٍ عنها يضيق نطاق البيان، وسلاماً على رسوله محمد الذي أزال ببعثته غياهب الشكوك، وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا في اتباع هديه أحسن السلوك، وبعد:

فقد قال العلامة ابن الكمال[٨٣] في شرحه على الهداية[٨٤] في كتاب الطهارة، عند الكلام على قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة ...**﴾ الآية[٨٥]: ما نصّه: (يا) حرف نداء، و(أيّ) منادًى مفرد معرفة، و(ها) مقحمة؛ للتنبيه على أن المنادى في الحقيقة[٨٦] هو الواقعُ بعده، وإنما فعلوا ذلك[٨٧] كراهة أن يجمعوا بين (يا) واللام، مثل: قولك: يا الرجلُ[٨٨]، و(الذين) جمع: الذي، وهو اسم موصول، وضع وُصْلةً لوصف المعارف بالجمل، و(أيّ) ليس بمعرفة فلا يصلح موصوفاً، يعني[٨٩] بالمعرفة، فلا بدَّ من موصوف مقدَّر، فيكون تقديره: يا أيها القوم الذين آمنوا، ويا أيها الناس الذين، انتهى.

أقول - وبالله التوفيق - [٩٠] وبيده الهداية إلى سواء الطريق: لا يخفى ما في كلامه من التدافع، فإنه حكم أولاً بأن (أيّاً) منادى مفرد معرفة، وثانياً بأنها ليست بمعرفة، فلا تصلح موصوفاً، ومع هذا التدافع دعواه أن (أيّاً) في هذه الآية وأمثالها معرفةٌ تُوصف بما فيه الألف واللام، أو بموصول ممّا فيه، أو باسم إشارة، نحو: ﴿ **يا أيها الذي نزل عليه الذكر ...** ﴾[٩١]

ونحو قول الشاعر[٩٢]:

أيـا أيُّهـذا النـابـحُ السَّيـد إنَّنـي ... علـى نأْيِهـا مُسْتَبْسِـلٌ مِـنْ وَرائِهـا

ذكر ذلك العلامة الشهاب السمين[٩٣].

---

٨٣ - هو: أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي، شمس الدين، عالم مشارك في علوم كثيرة، من مؤلفاته: المهمات في فروع الفقه الحنفي، ومحيط اللغة، توفي بالقسطنطينية في سنة ٩٤٠هـ. ينظر شذرات الذهب: ٢٣٨/٨، معجم المؤلفين: ٢٣٨/١.

٨٤ - للمرغيناني المتوفى في ٥٩٣هـ. وذكر حاجي خليفة في كشف الظنون: ٢٠٣٧/٢ أن لابن كمال شرحاً على كتاب الطهارة والزكاة والصوم والحج وبعض النكاح والبيوع للكتاب المذكور. ينظر تاريخ الأدب العربي - بروكلمان - ق٣/٦٨٦.

٨٥ - المائدة: ٦.

٨٦ - في د: تحقيقه.

٨٧ - في ج: كذلك.

٨٨ - في د: الرجلان.

٨٩ - في د: معنى.

٩٠ - ما بين العضادتين ساقط من ج.

٩١ - الحجر: ٦.

٩٢ - هو: الأخضر بن هُبَيرة الضبي في شرح ديوان الحماسة للمرزوقي: ٥٨٨/٢، وشرح حماسة أبي تمام للأعلم الشنتمري: ١٠٨/١، وروايتهما: ألا في موضع أيا. والأصل: الذابح، بابها، متبل. والسيد: قبيلة ضبّة، والنابح الهاجي لها: الطاعن عليها.

٩٣ - الدرّ المصون: ١٨٥/١. وهو أحمد بن يوسف بن عبدالدائم الحلبي، شهاب الدين، أبو العباس، المعروف بالسمين. نزيل القاهرة، مفسّر وفقيه ومقرئ وأديب. من مؤلفاته شرح الشاطبية، وشرح تسهيل الفوائد لابن مالك. توفي بالقاهرة في سنة ٧٥٦هـ. ينظر بغية الوعاة: ٤٠٢/١، معجم المؤلفين: ٢١١/٢.

وقال المحقق الرضيُّ[٩٤] في بحث الموصول: ولا أعرف كونها - يعني أيّاً - معرفة موصوفة إلا في النداء، وأجاز الأخفش[٩٥] كونها نكرة موصوفة - يعني في غير النداء - كما في: مَرَرْتُ بأيٍّ مُعْجِبٍ لك، انتهى.

وفي نهاية النهاية، لقاضي القضاة محب الدين بن الشّحنة[٩٦]: أنَّ ﴿الذين آمنوا﴾ صفة لأيٍّ؛ لإطباق النحاة على أنّ ما بعد (أيّ) صفةٌ لها سواء كان موصولاً أو غيره، وقال في الكتاب المذكور قبيل هذا: (أيّ) اسم منادى في محل نصب، ولكنه بُنِي على الضم؛ لأنه مفرد معرفة، انتهى.

وفي شرح الألفيّة للفاضل الأشموني[٩٧]: (أيّ) إذا نوديت فهي نكرة مقصودة. انتهى. ومعلوم أن النكرة المقصودة مُعَرَّفة بالنداء؛ لأن المراد بالمعرَّفة، كما قال المحقق الرضي: ما كان مقصوداً سواءٌ تعرّف بالنداء أو كان معرفةً قبله، نحو: يا زيدُ ويا رجلُ.

وفي شرح الهادي[٩٨]: أن (أيّاً) الواقعة في النداء نكرة موضوعة لبعض من كلٍّ، ثم تعرفت بالنداء، وتُوصل بها لنداء ما فيه أل، وذو اللام صفة لها، فهي وُصْلَةٌ له، انتهى.

ولهذا قال المحقّق الرضي، كما تقدم: ولا أعرف كونها - يعني: أيّاً - معرفة موصوفة إلا في النداء، انتهى.

هذا، ولو أرخينا العنان، وسلَّمنا أنها نكرة نظراً إلى ما قبل النداء، وأنّ الموصوف بالذين معرفة مقدر تقديره: يا أيها القوم الذين، فهذا الوصف المقدر يتعين أن يكون صفةً لأيٍّ؛ لالتزامهم وصف (أيّ) الواقعة في النداء باسم فيه الألفُ واللام، أو بموصول مما فيه، أو باسم إشارة ليرتفع بذلك ما فيها من الإبهام، فقد وقع فيما فرّ منه من حيث لا يشعر.

وتحقيق الكلام - [٦٣ ب] في هذا المقام: ما ذكره المحقق الرضي[٩٩] وهو أنهم لما قصدوا الفصل بين حرف النداء واللام بشيء - يعني: لعدم جواز اجتماعهما؛ لئلا يجتمع أداتا تعريف على مُعَرَّف واحد، وهو لا يجوز[١٠٠] - طلبوا اسما مبهما غير دالّ على ماهية معينة، محتاجا في الدلالة عليها إلى شيء آخر، يقع النداء في الظاهر على هذا الاسم؛ لشدّة احتياجه إلى مُخَصِّصه، الذي هو اللام، وذلك أن من ضرورة المنادى أنْ يكون متميّز الماهية، وإن لم يكن معلوماً بالذات؛ إذ لا معنى لنحو: يا شيء، ويا موجود، فوجدوا

---

٩٤ - شرح الرضي على الكافية: ٣/ ٩. وهو محمد بن الحسن، رضي الدين الإسترابادي، نزيل النجف، نحوي وصرفي ومتكلم وأصولي، توفي نحو ٦٨٦هـ. ينظر بغية الوعاة: ١/ ٥٦٧، معجم المؤلفين: ٩/ ١٨٣.

٩٥ - هو سعيد بن مسعدة، المعروف بالأخفش الأوسط، نحوي ولغوي وعروضي، أخذ عن سيبويه، من مؤلفاته معاني القرآن، توفي في سنة ٢١٥هـ. ينظر إنباه الرواة: ٢/ ٣٦، معجم المؤلفين: ٤/ ٢٣١، ورأي الأخفش في مغني اللبيب: ١/ ٧٩.

٩٦ - هو محمد بن محمد، أبو الوليد، فقيه حلبي، اشتغل بالأدب والتاريخ والنحو، وولي قضاء حلب مرات، له روض المناظر في علم الأوائل والأواخر، والموافقات العمرية للقرآن الكريم، وغيرهما، توفي بحلب في سنة ٨١٥هـ. ينظر الضوء اللامع: ٥/ ١٦١، معجم المؤلفين: ١١/ ٢٩٥.

٩٧ - ٣/ ٢٧٣، وهو علي الأشموني، الشافعي، نور الدين، أبو الحسن، فقيه وأصولي، ومقرئ ونحوي وناظم، من مؤلفاته نظم منهاج الدين للحليمي في شعب الايمان، ونظم جمع الجوامع في الأصول، توفي في سنة ٩٢٩هـ. ينظر شذرات الذهب: ٨/ ٦٦٥، معجم المؤلفين: ٧/ ٣٨.

٩٨ - لعل (الهادي) لعز الدين عبدالوهاب بن إبراهيم الزنجاني، الذي شرحه أيضاً شرحاً ممزوجاً في مجلدين وسماه الكافي، وفرغ منه في بغداد في سنة ٦٥٤هـ. ينظر كشف الظنون: ٢/ ٢٠٧٢.

٩٩ - شرح الرضي على الكافية: ١/ ٢٧٤.

١٠٠ - ما بين الشارحتين من تعليق الحموي وتوضيحه.

الاسم المتصف بهذه الصفة (أياً) بشرط قطعه عن الإضافة؛ إذ هي تُخصّصه، نحو: أيّ رجلٍ - واسم الإشارة.

وأمّا لفظ شيء وما بمعناه، فإنهما، وإنّ كانا مبهمين، لكن لم يوضعا على أنْ يُزال إبهامُهما بالتخصيص، بخلاف (أيّ) واسم الإشارة؛ فإنهما وُضِعا مبهمين مشروطاً إزالةُ إبهامهما بشيء، أما اسم الإشارة: فبالإشارة الحسية أو بالوصف، وأما (أيّ)، فباسم آخر بعده.

وأما ضمير الغائب، فإنه وُضِعَ مبهماً مشروطاً إزالةُ إبهامه، لكن بما قبله [لا بما بعده][١٠١]، وإن اتفق ذلك، فالأغلب أن يكون منكراً، كما في[١٠٢]: رُبَّهُ رَجُلاً، وأما[١٠٣] نحو: رأيته زيداً، فقليلٌ، وأما الموصول [٦٤ أ]، فإنه، وإن أزال[١٠٤] إبهامَه ما بعده، لكنه جملة، وإنما قُطِعَ (أيّ) المتوصلُ بها عن الإضافة التي كانت تستحقها، لما ذكرنا، من قصد الإبهام الموجب - يعني للتشويق[١٠٥] - وأيضاً لو لم يُقْطَعْ عن الإضافة لكان[١٠٦] منصوباً، وكذا ذو اللام الذي هو وصفه، فلم يمكن التنبيهُ بنصبه على كونه مقصوداً بالنداء، كما أمكن بلزوم الرفع وترك النصب.

وأُبدل (ها) التنبيه من المضاف إليه؛ لأنه لم يكن يخلو من مضاف إليه، أو من تنوين [قائم مقامَه][١٠٧]، كما في قوله تعالى: ﴿ **ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات** ﴾[١٠٨] والقصد هنا الإبهام، و(ها) التنبيه أيضاً تناسب النداء؛ إذ النداء تنبيه، ثم لكون اسم الإشارة أوضحَ من (أيّ) وُصِفَ (أيّ) به في بعض المواضع، كما في قوله:

أيا أيُهذا النابحُ السَّيدِ إنَّني ... على نأْيِها مُسْتَبْسِلٌ مِنْ وَرائِها

كما تقدم[١٠٩].

وقد التزموا رفع اسم الجنس الواقع صفة لأيّ - يعني إذا كان معرباً، سواء كان مرفوعاً بالضمّة أو ما ناب منابها، نحو: ﴿ **قل يا أيها الكافرون** ﴾[١١٠]، ونقل ابن هشام[١١١] عن بعضهم أنه قُرِئ: ﴿**يا أيها الكافرون**﴾[١١٢] - وهذا وإن كان القياس جوازَ نصبه أيضاً، كما في: يا زيدُ الظريفَ[١١٣]، لكن نبّهوا

١٠١ - الزيادة من شرح الرضي على الكافية: ١/ ٣٧٥.

١٠٢ - سقط من: د.

١٠٣ - في د: وإن

١٠٤ - في ج: زال.

١٠٥ - ما بين الشارحتين من تعليق الحموي وتوضيحه. وفي د: يعني الموجب للتشويق.

١٠٦ - في ج: يكن.

١٠٧ - سقط من ج: قائم مقامه.

١٠٨ - الزخرف: ٣٢.

١٠٩ - تنظر الحاشية ١٠٠، وفي ج، د: الذابح، بابها. وفي د: متبل.

١١٠ - الكافرون: ١.

١١١ - شرح شذور الذهب: ٤٨٠. وقال: وهذا إن ثبت فهو من الشذوذ بمكان، وودرت الإشارة إلى هذه القراءة الشاذة في حاشية الصبان: ٣/ ١٥٠، ولم نجدها في مختصر في شواذ قراءات القرآن لابن خالويه، ولا في المحتسب لابن جنّي، وابن هشام هو عبدالله بن يوسف بن أحمد، جمال الدين، أبو محمد، نحوي وبلاغي وعروضي وفقيه، توفي بمصر في سنة ٧٦١هـ. ينظر بغية الوعاة: ٢/ ٦٨، معجم المؤلفين: ٦/ ١٦٣.

١١٢ - ما بين الشارحتين من تعليق الحموي وتوضيحه.

١١٣ - هو مذهب المازني قياساً على غيره من المناديات المضمومة، ينظر شرح شذور الذهب: ٤٨٠، شرح الأشموني: ٣/ ٢٧٤.

[٦٤ ب] بالتزام رفعه على كونه مقصوداً بالنداء، فكأنّه باشره حرف النداء، وأمّا الظريفُ، فليس مقصوداً بالنداء، بل المقصودُ به زيدٌ[١١٤].

هذا زبدة ما في المعتبرات من كتب القوم، ومنه يتّضح لك ويظهر أن ما ذكره العلامة ابن الكمال من أنّ (أيّاً) في هذه الآية ليست بمعرفة فلا تصلح موصوفاً، فلا بد من موصوف مقدر ... الخ، مع مدافعته لما قبله لم يقله أحد، بل هو فِرية بلا مِرية لما ذكرناه من النقل الصريح الصحيح.

هذا، وقد حاول بعض العصريين من فضلاء الأروام[١١٥] إصلاح عبارة العلامة[١١٦] ابن الكمال، بدفع التدافع بما ليس بدافع، ولله درّ القائل[١١٧]:

وَلَنْ يُصْلِحَ العطَّارُ ما أَفْسَدَ الدَّهْرُ

فقال: يمكن دفع التدافع بأن في (أيّ) اعتبارين: اعتبار الظاهر، وهو كونه معرفة، يعني بسبب ندائه وبنائه على الضمّ المقتضيين لكونه معرفة، واعتبار الواقع، وهو كونه نكرة، يعني قبل النداء، فكأنّ العلامة ابن كمال باشا[١١٨] أشار بالأول للأول وبالثاني للثاني، فعلى الأوّل تكون الصفةَ، والموصوفُ موافقاً، وعلى الثاني يقتضي أن يكون الموصوف محذوفاً، ولا يَلْزَمُه [٦٥ أ] أن يكون منصوباً؛ لأنه يلاحظه مع الأول، كما يدل عليه قوله: (وأيّ) ليس بمعرفة، بالواو لا بأو، ومثل هذا يكفي لدفع التدافع فليتأمل.

ثم قال: ويؤيد تقريرنا قولُ عصام الدين[١١٩] - رحمه الله - عند قوله تعالى[١٢٠]: ﴿**يا أيها الناسُ اعبُدُوا ربكم** ...﴾الآية[١٢١]، على قول البيضاوي[١٢٢] - رحمه الله تعالى[١٢٣]: (وأيّ) جعل وصلة إلى نداء المعرف باللام، فإنّ إدخال (يا) عليه متعذَّر لتعذُّر الجمع بين حرفي التعريف؛ فإنّهما كمِثْلَين - قال: وقوله: (كمثلين) دون أن يقول: فإنهما مثلان، لأن (يا) لا يُلْزِمُه التعريف، وقد يُقْصَدُ به[١٢٤] مجرد النداء، فلا بأس في جمعه مع اللام مقصوداً به مجردُ النداء؛ لأنه[١٢٥] ليس جمع مثلين، فالاحتراز عنه؛ لأنّ فيه جمعَ الأمرين هما كمثلين، انتهى.

---

١١٤ - شرح الرضي على الكافية: ١/٣٧٧.

١١٥ - يعني: الروم.

١١٦ - سقط من: ج.

١١٧ - لم نعرفه، وفي رواية: وهل يصلح ....، وصدره: تَدُسُّ إلى العطّارِ سِلْعةً بيتِها. والبيت في الكامل: ١/٢٣٤، وتعليق من أمالي ابن دريد: ٢١٠، وقبله:

عجوزٌ ترجي أن تكون فتيةً ... وقد لحب الجنبان واحدودب الظهر

١١٨ - في د: ابن الكمال، وسقط منها: باشا.

١١٩ - هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفراييني، من علماء خراسان. له حاشية على تفسير البيضاوي. لاتزال مخطوطة في الأزهر. توفي في حدود سنة ٩٥١هـ. ينظر شذرات الذهب: ٢٩١/٨، معجم المؤلفين: ١٠١/١.

١٢٠ - سقط من: د.

١٢١ - البقرة: ٢١، وسقط من د: الآية.

١٢٢ - في تفسيره المسمى ب: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣٢/١، وهو عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي، الشيرازي، الشافعي، ناصر الدين، أبو سعيد، قاض وعالم بالفقه والتفسير والمنطق والحديث، توفي في تبريز في سنة ٦٨٥هـ. ينظر بغية الوعاة: ٥٠/٢، معجم المؤلفين: ٩٨/٦.

١٢٣ - سقط من: ج.

١٢٤ - سقط من: د.

١٢٥ - في د: بأن.

وأيضاً وقع في هذا الموضع في حواشي الشهاب[126]، أنه قال: وإنما قال: (كمثلين) لأن (يا) ليست موضوعة للتعريف كـ(ال)، ولذا لا يتعرف المنادى في كل موضع، انتهى.

ثم قال هذا البعض: وأما جعلُها نكرةً صرفةً وإن أمكن إلا أنه لم يُسْمَعْ قراءة النصب، لا في القياس ولا في الشواذ[127]، انتهى كلامه مع ما فيه من [٦٥ ب] ركاكة التركيب، وزيادة بيان ما يحتاج إلى البيان في كلامه.

أقول - وبالله التوفيق - سالكاً نهج التحقيق: اعتبار (أيّ) معرفةً إنما هو بعد دخول حرف النداء عليها[128] وبنائها على الضمّ، كما قرّرنا به كلامه سابقاً، ولهذا قال المحقق الرضي[129] - كما تقدّم، ولا أعرف كونها: يعني (أيّاً) معرفة موصوفة إلا في النداء، انتهى.

واعتبار كونها نكرةً إنما هو قبل دخول حرف النداء، وكلٌّ من الاعتبارين يُضادّ الآخر؛ إذِ الأوّل يوجب التعريفَ، والضمّ[130] بناءً، والثاني يوجب التنكير والنصب إعراباً، وكل من التعريف والتنكير والضم بناءً والنصب إعراباً مضادٌّ للآخر، والضّدان لا يجتمعان وجوداً ولا ملاحظة، ومن هنا يتضح عدم صحة قوله: ولا يلزمه أنْ يكون (أيّ) منصوباً؛ لأنّه ملاحظه مع الأوّل، ويسقط الاستدلال بالعطف بالواو دون (أو)، وإذا كان كذلك فكيف يصحّ هذا الاعتبار، فاعتبروا يا أولي الأبصار.

وليس فيما ذكره العصام من قوله: لأن (يا) لا يُلْزِمُه التعريفَ... الخ، ومن قول الشهاب: لأن (يا) ليست موضوعة للتعريف كـ(أل)، تأييدٌ لهذا الاعتبار؛ لأنهما لم يريدا بذلك أن (يا) هنا منسلخة عن التعريف، بل مرادهما توجيه قول البيضاوي [٦٦ أ] [فإنهما كمثلين] دون أن يقول مثلين، على أنّ فيما وجّها به كلام البيضاوي نظراً، فإن (يا) كما تخرج عن التعريف تتمخض للنداء، كذلك اللام تخرج عن التعريف، فتكون لتحسين اللفظ كما في الجاميّ[131]، وللتعظيم كما في الرضي[132]، وتدخل على الأعلام المرتجلة مقارنة لوضعها[133] وعلى الأعلام المنقولة لِلَمَحِ ما نُقِلَتَ عنه، وهي في هذا كله لم تُفد تعريفاً، والذي ظهر لي في توجيه كلام البيضاويّ أن (يا) واللام ليسا مثلين في التعريف، من حيث إن التعريف بالنداء غير التعريف باللام. بل المعرَّف بالنداء أعرف من ذي اللام[134] كما في [التسهيل][135]، وليس المحذور اجتماع التعريفين المتغايرين[136] بدليل قولك: يا هذا، ويا عبدالله، ويا أنتَ، ويا أللهُ، بل الممتنع اجتماع أداتي التعريف مع حصول الاستغناء بأحدهما، كما حققه الفاضل الرضي[137].

---

١٢٦ - على تفسير البيضاوي: ٢/٤، وهو أحمد بن محمد بن عمر، الشهاب الخفاجي، المصري، الحنفي، لغوي وأديب، من مؤلفاته شفاء الغليل، وشرح درة الغواص. توفي بمصر في سنة ١٠٦٩هـ. ينظر خلاصة الأثر: ١/٣٣١، معجم المؤلفين: ٢/١٣٨.

١٢٧ - نقلها ابن هشام كما تقدم.

١٢٨ - في د: عليه.

١٢٩ - تنظر: الحاشية ١٠٠.

١٣٠ - في د: في الضم.

١٣١ - الفوائد الضيائية: ٢/١٥١، وهو عبدالرحمن بن أحمد بن محمد الشيرازي، نور الدين، المشهور بالجامي، عالم مشارك في العلوم العقلية والنقلية، من مؤلفاته تفسير القرآن الكريم، توفي في سنة ٨٩٨هـ. ينظر شذرات الذهب: ٧/٣٦، معجم المؤلفين: ٥/١٢٢.

١٣٢ - شرح الرضي على الكافية: ٣/٢٠٢.

١٣٣ - سقط من ج: مقارنة لوضعها.

١٣٤ - سقط من ج: من ذي اللام.

١٣٥ - التسهيل: ٢١.

١٣٦ - الأصل: المغايرين.

١٣٧ - شرح الرضي على الكافية: ١/٣٧٤.

وإذا كان كذلك كان القياس جواز اجتماعهما لعدم المماثلة بينهما في التعريف وعدم الاستغناء عن أحد التعريفين بالآخر، إلا أنهما جعلا كمثلين نظراً إلى أصل التعريف وإن تغاير تعريفهما وتفاوت. هذا تحقيق توجيه ما قاله القاضي[١٣٨]، فاغتنمه فإنه دقيق، وبالقبول حقيق.

عود إلى كلام ذلك البعض، فنقول قوله: [وأمّا جعلها نكرة صرفة] ... الخ، كلام ساقط: إذ لا يُتصوَّر أن تكون (أيّ) هنا نكرة بعد دخول [٦٦ ب] حرف النداء عليها، وملاحظتها قبل النداء مع وجود حرف النداء ممتنع - كما تقدم، وإذا كان كذلك فأنّى يصحّ دعوى الإمكان، سبحانك هذا بهتان.

هذا، وما ذكره العلامة ابن الكمال من أن (الذين) جمع (الذي) فيه نظر؛ لأنه اسم جمع لا واحد له من لفظه؛ لأنه مخصوص بمن يعقل، و(الذي) عامّ له ولغيره، ولو كان جمعاً له لساواه: لأن دلالة الجمع كدلالة الواحد المكرَّر بالعطف، فالأولى أنّ يقال (والذين) من أسماء الجموع، كذا قيل[١٣٩].

ونظر فيه ابن الضائع[١٤٠] بأن (الذي) يُطلق على العاقل وغيره، فيجوز الجمع عليها مراداً بها العاقلُ، ولا يُجْمَعُ على (الذين) مراداً بها غير العاقلِ إلا مختلِطاً، كالجمع بالواو والنون في صفة العاقل، والمختلط به لا المنفرد بما لا يَعْقِلُ، انتهى.

فإن قلت يرد على القائل بأن (الذين) ليس جمعاً للذي؛ لعدم مساواته له صيغةُ: العالَمينَ، فإنه جمع العالَمِ[١٤١] مع عدم مساواته له، فإن العالَمَ اسمٌ لما سوى الله تعالى، وهو يعمّ العقلاء وغيرهم، والعالَمينَ خاصٌّ بالعقلاء، قُلْتُ: إنما يردّ عليه أنْ لو ثبت أنه يقول: إن العالَمينَ جمعُ: عالَمٍ، ودونَ ثبوتِ ذلكَ عنهُ خَرْطُ القَتادِ[١٤٢]؛ إذ له أن يقول: إنه اسم جمع لا واحد له من لفظه، كما قاله المحقق ابن هشام[١٤٣]. وعلى فرض ثبوت ذلك عنه، فله[١٤٤] أن يجيب بأنه إنما جُمِعَ بعد تخصيصه بالعقلاء، لكن حينئذ يحتاج إلى الفرق[١٤٥] بين العالَمينَ والذين.

أقول: والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ الاسم الدال على أكثر من اثنين، إن كان موضوعاً للآحاد المجتمعة دالاً عليها دلالة تكرار الواحد بالعطف فهو الجمع، وإن كان موضوعاً للحقيقة، مُلْغًى فيه اعتبارُ الفرديّة، فهو اسم جنس جمعيّ، كتمر وتمرة، وإن كان موضوعاً لمجموع الآحاد فهو اسم جمع، سواء[١٤٦] كان له واحد كرَكْبٍ، أو لا كرَهْطٍ، ومنه صيغة العالَمين، فخذْ ما أتيتك، وكنْ من الشاكرين.

---

١٣٨ - في د: البيضاوي.

١٣٩ - القائل ابن الناظم في شرح الألفية: ٨٢ - ٨٣، وكذا ورد في حاشية: ج، د.

١٤٠ - هو علي بن محمد بن علي الأشبيلي، أبو الحسن، له شرح على الجمل، وعلى كتاب سيبويه، بلغ الغاية في النحو، ولازم الشلوبين، توفي في سنة ٦٨٠هـ. ينظر بغية الوعاة: ٢/ ٢٠٤، ومعجم المؤلفين: ٧/ ٢٢٤.

١٤١ - في ج: لعالم.

١٤٢ - أشارة إلى المثل (دونه خَرْطُ القتادِ) أو (من دون ذلكَ خَرْطُ القتادِ) وخرط الشجرة: هو انتزاع الورق واللحاء عنها اجتذاباً، والقتاد: شجر صلب له شوك كالإبر. ينظر اللسان: ٣/ ٣٤٢، ٧/ ٢٨٤، القاموس المحيط: ٣٩٣.

١٤٣ - لم نجد القول فيما رجعنا إليه من كتب ابن هشام، وذكر المرادي في توضيح المقاصد: ١/ ٢١٣، أنّ إطلاق الجمع على (الذين) فيه تجوّز؛ لأنه مخصوص بأولي العلم، والذي عامٌّ فهو كالعالمين.

١٤٤ - في د: فلو.

١٤٥ - في د: للفرق.

١٤٦ - سقط من: د.

وههنا إشكال نختم به الكلام في هذا المقام، وهو أنّ الرجل في قولك: يا أيها الرجلُ، تابع معرب بالرفع، وكلّ حركة إعرابية إنّما تحدث بعامل، ولا عامل يقتضي الرفع هنا: لأن متبوعه مبنيّ لفظاً، منصوب[147] محلاً، فلا وجه لرفعه، كذا قاله بعض الفضلاء[148].

قال شيخنا في حواشيه [٦٧ ب] على تفسير القاضي[149] بعد تعجّبه من قصور اطّلاع هذا الفاضل: إنّ هذا البحث الذي ذكره هو من المسائل الواقعة بين أبي نزار[150] وابن الشجريّ[151]،

وقد أطال الكلام فيها في الأمالي[152] بما حاصله أنّ أبا نزار قال: إنها حركة بناء، وقال موهوب[153]: إنها حركة إعراب، وتبعه ابن الشجريّ.

والحق أنها حركة إتباع، ومناسبة لضمة المنادى، ككسرة غلامي، فلا حاجة أن يقال: إنه لا يمكن التفصّي عنه إلا أن يقال بأن حركة الضم ليست إعراباً، بل إتباع لحركة البناء المشبهة لحركة[154] الإعراب بالعُروض، وإنما سميت رفعاً تجوزاً، انتهى.

أقول: ما ذكره أنه الحق من أنها - أيْ: حركة المرفوع الواقع صفة لأيّ - حركة إتباع، أي: إتباع حركة الحرف الأخير من الكلمة لحركة الحرف الذي قبله، وهو الجيم هنا، مناف لما عللوا به التزام الرفع من أنهم إنما التزموا ذلك تنبيهاً على كونه مقصوداً بالنداء، فكأنه باشره حرف النداء، وغير متأتّ في غير المثال المذكور مثل: يا أيها الفاضل، وحينئذ فالحقّ القول بالتفصّي الذي نُفِيَ الحاجة إليه، والمتفصي عن هذا الإشكال هو المحقق الرضي، فإنه قال في شرح الكافية[155] بعد كلام: ثم اعلم أنه إنما جاز الرفع في المفرد، يعني: المفرد الذي وقع وصفاً للمنادى المفرد المعرَّف المبني على الضم، وإن كان القياسُ النصبَ: لأن التوابع الخمسة إنما وضعت تابعة للمعرب في إعرابه لا للمبنيّ في بنائه، ألا ترى أنك لا تقول: جاءني هؤلاءِ الكرامِ، بجرّ الصفة حملاً على اللفظ، بل يجب رفعها حملاً على المحلّ، لكنه لما كانت الضمة

---

١٤٧ - في د: ومنصوب.

١٤٨ - ورد هذا النص في حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٢/ ٤، وعُزي في: حاشية د، ج إلى الفاضل الدماميني.

١٤٩ - ٢/ ٤.

١٥٠ - هو الحسن بن صافي بن عبدالله البغدادي، الملقب بملك النحاة، نحوي وفقيه ومقرئ وشاعر. ولد ببغداد وسافر إلى خراسان واستوطن دمشق، من مؤلفاته: الحاوي في النحو، وأسلوب الحق في تعليل القراءات العشر. توفي في سنة ٥٦٨هـ. ينظر بغية الوعاة: ١/ ٥٠٤، معجم المؤلفين: ٣/ ٢٣٠.

١٥١ - هو هبة الله بن علي بن محمد، أبو السعادات، كان أوحد زمانه في علم العربية ومعرفة اللغة وأشعار العرب، وأيامها وأحوالها. أقرأ النحو سبعين سنة، له: الحماسة، وشرح لمع ابن جني. مولده ووفاته ببغداد في سنة ٥٤٢هـ. ينظر بغية الوعاة: ٢/ ٣٢٤، معجم المؤلفين: ١٣/ ١٤١.

١٥٢ - ٢/ ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٧ (المجلس الثامن والخمسون).

١٥٣ - هو موهوب بن أحمد الجواليقي، البغدادي، أبو منصور، إمام في فنون الأدب، صحب الخطيب البغدادي، وروى عنه ابن الجوزي، ثقة غزير العلم، درس الأدب في النظامية، من مؤلفاته: المعرَب، وشرح أدب الكاتب. توفي في سنة ٥٤٠هـ. ينظر بغية الوعاة: ٢/ ٣٠٨، معجم المؤلفين: ١٣/ ٥٢.

١٥٤ - سقط من: د. ١٥٥ - في حاشية ج، د: الشهاب الخفاجي.

١٥٥ - : ١/ ٣٦٤.

التي هي الحركة البنائية تحدُث في المنادى بحدوث حرف النداء وتزول بزواله، صارت كالرفع، وصار حرف النداء كالعامل لها، فلمشابهة الضمّة للرفع جاز أن ترفع التوابع المفردة؛ لأنها كالتابعة للمرفوع، وقلّل شيئاً من استنكار تبعية حركة الإعراب لحركة البناء التي هي خلاف الأصل كونُ الرفع غيرَ بعيد في هذا التابع المفرد؛ لأنه لو كان منادى لتحرك بشبَه الرفع، وهو الضم، انتهى.

هذا، وغير خافٍ أن الاسم الواقع صفة لأيّ، إذا كان مبنيّاً كالموصول واسم الإشارة، لا يكون تابعاً لها على اللفظ؛ لعدم تأتيه ومخالفته القياس؛ لأن التوابع إنما وضعت تابعةً للمعرب في إعرابه لا للمبني في بنائه كما تقدّم، بل يكون تابعاً لها على المحل الذي هو القياس، وإنّما عدلوا عن القياس فيما إذا كان معرباً للتنبيه بالتزام رفعه على كونه مقصوداً بالنداء، فكأنه باشره حرف النداء، كما تقدّم، وذلك غير متأتٍ فيما إذا كان مبنياً، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

وكما مرحنا في الزوايا، يدلّ على أن في الحقيقة بقايا، وقد برزت هذه المجلة من العدم إلى الوجود بعون الله المحمود، بعد أن تنقلت أطوارها في مشيمة الأنظار، وتكامل ميلادها في مطارح الأفكار، في أخريات محرم الحرام سنة ١٠٩١هـ على يد مؤلفها أستاذنا خاتمة المحققين، وسيد البلغاء والمدققين السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، فسح الله في مدّته، ونفعني والمسلمين بعمله وبركته، وكتبها من خطه أقل تلامذته الشريف أبو السعود ابن السيد علي الحسني القادري، في التاريخ المذكور، والحمد لله. ●

•••

المصادر والمراجع

- **الأعلام**. لخير الدين الزركلي. ط. ٦. دار العلم للملايين. بيروت، ١٩٨٤م.
- **أمالي ابن الشجري**. لابن الشجري. تح. د. محمود محمد الطناحي. مكتبة الخانجي. القاهرة.
- **إنباه الرواة**. للقفطي. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة، ١٩٥٠ - ١٩٥٥م.
- **انوار التنزيل وأسرار التفسير (تفسير البيضاوي)**. اعتناء المستشرق فليشر. ليبسك. ١٨٧٨م.
- **إيضاح المكنون**. لإسماعيل باشا البغدادي. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
- **بغية الوعاة**. للسيوطي. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط. ١. مطبعة عيسى البابي الحلبي. القاهرة، ١٩٦٤ - ١٩٦٥م.
- **تاريخ الأدب العربي**. لبروكلمان. ترجمة أ. د. السيد يعقوب بكر ورمضان عبدالتواب. إشراف أ. د. محمود فهمي حجازي. القسم الثاني. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٩٣م.
- **تاريخ الأدب العربي العصر العثماني**. لبركلمان. إشراف أ. د. محمود فهمي حجازي. القسم الثامن. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، ١٩٩٥م.
- **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**. لابن مالك. تح. محمد كامل بركات. دار الكتاب العربي. القاهرة، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
- **تعليق من أمالي ابن دريد**. لابن دريد. تح. السيد مصطفى السنوسي. ط. ١. السلسلة التراثية. الكويت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك**. للمراديّ. تح. د. عبدالرحمن علي سليمان. ط. ٢. مكتبة الكليات الأزهرية. مصر.
- **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي)**. للشهاب الخفاجي. القاهرة. دار الطباعة العامرة، ١٨٦٦م.

- **حاشية الصبّان على شرح الأشموني**، للصبان، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- **خلاصة الأثر**، للمحبّي، دار صادر، بيروت.
- **الدرر الثمينة في حكم الصلاة في السفينة**، لأحمد بن محمد الحمويّ، تح. مشهور حسن محمود سلمان. ط. ١. دار الصحابة، دار ابن الهيثم، السعودية، ١٤٠٨هـ.
- **درر العبارات وغرر الإشارات في تحقيق معاني الاستعارات**، لأحمد بن محمد الحمويّ، إعداد د. إبراهيم عبدالحميد التلب، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **رسائل في الفقه واللغة**، لأحمد بن محمد الحموي، تح. د. عبدالله الجبوري، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- **شذرات الذهب**، لابن العماد الحنبلي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **شرح الأشموني (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك)**، للأشموني، تح. عبدالحميد السيد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.
- **شرح ألفية ابن مالك**، لابن مالك، تح. د. عبدالحميد السيد محمد، دار الجيل، بيروت.
- **شرح حماسة أبي تمام (تجلّي غرر المعاني ...)**، للأعلم الشنتمري، تح. د. علي المفضل حمودان، ط. ١. مطبوعات مركز جمعة الماجد بدبي، دار الفكر، بيروت - دمشق، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- **شرح ديوان الحماسة**، للمرزوقي، نشره: أحمد أمين وعبدالسلام هارون، ط. ٢، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
- **شرح الرضي على الكافية**، للرضي الاستراباذي، تح. د. يوسف حسن عمر، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي.
- **شرح شذور الذهب**، لابن هشام، تح. حنا الفاخوري، ط. ١، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- **الضوء اللامع**، للسخاوي، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- **الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون**، للسَّمين الحلبي، تح. د. أحمد محمد الخراط، ط. ١، دار القلم، دمشق، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- **عجائب الآثار في التراجم والآثار**، للشيخ عبدالرحمن الجبرتي، تح. حسن محمد جوهر، وعبدالفتاح السرنجاوي، والسيد إبراهيم سالم، ط. ١، لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ - ١٩٦٦م.
- **فضائل سلاطين بني عثمان**، لأحمد بن محمد الحمويّ، تح. محسن محمد حسن سليم، ط. ١، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- **فهرس الأزهرية**، مطبعة الأزهر، القاهرة، ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م - ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- **فهرس الخديوية**، ط. ١، المطبعة العثمانية، مصر، ١٣٠٦هـ.
- **الفهرس الشامل (علوم القرآن)**، منشورات المجمع الملكي، مؤسسة آل البيت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٩م.
- **فهرس الظاهرية (علوم القرآن الكريم)**، لصلاح محمد الخيمي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **فهرس الظاهرية (الفقه الحنفي)**، لمحمد مطيع الحافظ، مطبعة الحجاز، دمشق، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.
- **فهرس المصرية**، ط. ١، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م - ١٣٤٨هـ/ ١٩٣٠م.
- **الفوائد الضيائية**، لنور الدين الجامي، تح. د. أسامة طه الرفاعي، مطبعة وزارة الأوقاف، بغداد، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **الكامل في اللغة والأدب**، للمبرّد، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، ط. ١، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- **الكشاف عن مخطوطات خزائن الأوقاف**، لمحمد أسعد طلس، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار صادر - بيروت.
- **المستدرك على معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، ط. ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- **معالم الأدب المعاصر**، للدكتور عمر فرّوخ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠م.
- **معجم المؤلفين**، لعمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.
- **معجم المطبوعات العربية والمعربة**، ليوسف إلياس سركيس، مكتبة الثقافة الدينية.
- **مغني اللبيب**، ابن هشام، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **هدية العارفين**، لإسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

رسالة القدس

شعر

د. وليد قصاب

دبي - الإمارات العربية المتحدة

أبحرْ على سُفُنِ الغضبْ ... ثمَّ اشتعلْ مثلَ اللهبْ

أسرِجْ خيولَ محمدٍ ... يا ابنَ الكرامِ، فتى العربْ

كبِّرْ ببسمِ اللهِ، قد ... وجَبَ الجهادُ، أجلْ وَجَبْ

القدسُ دُرَّةُ مجدِنا ... مذبوحةٌ حتى العَصَبْ

ودماءُ أقصانا الجريحِ ... كأنها القَطْرُ انسكبْ

القدسُ أرضُ الأنبياءِ ... وسادةِ القومِ النُّجُبْ

بين السماءِ وقدسنا ... سببٌ، تعالى من سببْ!

معراجُ أحمدَ من هنا ... أقدامُ عيسى المُنْتَخَبْ

عُمَرٌ يضمِّخُ تُربَها ... يا طيبَها تلك التُّرَبْ

أرضُ النبوةِ، والعرا ... قةِ، والنجابةِ، والحَسَبْ

مطعونةٌ بيدِ الخَنا ... والجرحُ - يا كبدي - عربْ

طبلٌ، ومزمارٌ، وغا ... نيةٌ، ورقصٌ، أو طربْ

سِيْسَتْ بأشباه الدُّمى ... وَلَدَتْ - إذا حَبِلَت - (شجب)

* * *

وبنو اليهود تشامخوا ... زرعوا الحرائقَ والعطبْ

داسوا على تاريخنا ... والعربُ أمرُهُمُ عجبْ

متناحرون، قلوبُهم ... شتَّى، وَحبْلُهمُ انقَضَبْ

القدسُ عرضٌ هيِّنٌ ... شعبٌ ذبيحٌ مُنْتَهَبْ

وجيوشُ أبرهةٍ عد ... دُ الرملِ، لكنْ كالخشبْ

الطائراتُ تنمَّرتْ ... فيها لمنْ شاءَ الأربْ

والبارجاتُ تكدَّستْ ... من كلِّ صَوْبٍ وحَدَبْ

خُبِئَتْ - كما زعموا - إلى ... يومِ عصيبٍ ذي لجبْ
لكنها يومَ الفدا ... ما بَصْبَصَتْ لهمْ ذنبْ
نامتْ كما نامتْ قبو ... رُ منذ آلاف الحقبْ
تركتْ فتىً مثل الزهو ... رِ، يَصُدُّ طوفانَ الرَّهَبْ
يَصْلَى الجحيمَ محمدٌ[1] ... ويَفُورُ مِرْجلُها خطب
القاتلون الأنبيا ... عُبَّادُ عجلٍ من ذهبْ
أهلُ المذلَّةِ والخَنَا ... شرُّ الخلائق والعُصَبْ
جاسوا خلالَ ديارِنا ... وتطاولوا فوق السُّحُبْ
وغدتْ فلسطينٌ لهم ... أرضاً، وأهلاً، ونسبْ
ناموا بحضنِ الأمنِ، ... حلمُهُمُ السلامُ المرْتَقَبْ
والعُرْبُ عرَّتْ خيلَها ... أو شمَّرتْ ساقَ الهربْ

* * *

يا جُرْحَنا، يا حُزْنَنا ... تبَّتْ يداه أبو لهبْ
خمسين عاماً ما انتضى ... يوماً لهم سيفَ الغضبْ
تبَّتْ يداه أذلَّنا ... صِرْنا بغالاً تُرْتَكَبْ
لولا مشاعرُه البليدةُ، ... ما يهوديٌّ غلبْ
لولا أحاسيسُ القما ... ءةِ لم نكنْ مثلَ اللُّعَبْ
ما مرةً بَرأَ الفؤا ... دَ، ولا شفانا من وَصَبْ
ما مرَّةً هزَّت مشا ... عرَه دِمانا للرُّكَبْ
ما مرَّةً هجر الرُّقا ... دَ إذا رأى الوطنَ انتكبْ
ما مرَّةً فاضتْ له ... عين، وأضناها التعبْ
سببٌ يحيِّرُنا ويجر ... حُنا، ونسألُ: ما السببْ؟
سببٌ إذا علم الصغيـ ... رُ بسرِّه، بَطَلَ العَجَبْ

* * *

آهِ، شرقْتُ بدمعتي ... والجرحُ في روحي انسربْ
وجعي أبو لهبٍ أنا ... تبَّتْ يمينُ أبي لهبْ

(١) محمد الدرة، طفل الأقصى الشهيد.